

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
Departamento de Psicología Social



TESIS DOCTORAL

La comunicación en Karl Jaspers

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Octavio, Uña Juárez

Madrid, 2015

TP
1983
174

Francisco Octavio Uña Juárez



8-53-07-7-9

LA COMUNICACION EN KARL JASPERS

Departamento de Psicología Social
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid
1983



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. N^o 144/83

© Francisco Octavio Uña Juárez
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1983
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-19630-1983

OCTAVIO UÑA JUAREZ

LA COMUNICACION EN KARL JASPERS

Director: Prof. Dr. ENRIQUE MARTIN LOPEZ
Catedrático de Sociología y Jefe del Departamento de Psicología Social.

Sección de Sociología
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
1981

A Enrique Martín López, con admiración,
agradecimiento y amistad.

S U M A R I O

INTRODUCCION

Parte I. INFLUENCIAS EN LA TEORIA JASPERSIANA DE LA COMUNICACION.

Capítulo 1. Presencia de la teoría sociológica, la fenomenología y la filosofía de la existencia en la concepción jaspersiana de la comunicación.

Parte II. PRESUPUESTOS GNOSEOLOGICOS Y ANTROPOLOGICOS DE LA COMUNICACION EN LA OBRA DE JASPERS.

Capítulo 2. El "filosofar" y la comunicación.

Capítulo 3. Los modos de "lo abarcador" y la comunicación.

Parte III. EXEGESIS Y HERMENEUTICA DE LA COMUNICACION Y SUS FORMAS SEGUN JASPERS.

Capítulo 4. La comunicación objetiva.

Capítulo 5. La comunicación existencial.

Parte IV. LA COMUNICACION COMO INFLUENCIA INTERPERSONAL.

Capítulo 6. Comunicación y educación.

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

INDICES

INTRODUCCION

Un buen número de disciplinas científicas y de ámbitos del saber acometen, directa o indirectamente, la comunicación. Pero quizá por no haber tratado como objeto de tal búsqueda, como centralidad, el fenómeno comunicativo en toda su polivalencia, hayan generado perspectivas unilaterales, "aproximaciones", en términos bachelardianos, parcialidades de sentido en tal estudio. (1) Y, ya que "el término 'comunicación' no designa una denotación significativa única y bien delimitada, sino - que señala un campo semántico enormemente complejo y polisémico, de muchas significaciones" (2), habrá de ser establecido tal estudio como búsqueda de totalidad de sentido. Lo que, metodológicamente, significa proceder desde la interdisciplinariedad, que es convergencia desde las especificidades y particularidades al "unum" de la coherencia y no la segmentación y atomización arreferenciales inconexas, como ya indicara Stewart al hablar de una triple acometida de la comunicación desde la lingüística, la filosofía y la psicología.

Muy frecuentemente la comunicación ha sido reducida a la dimensión cognoscitiva, a la emisión, transmisión y recepción de mensajes. Igualmente, por otra parte, a los lenguajes verbales, orales y escritos, con ampliación a los lenguajes artificiales por la teoría de la información. Mientras que se ha centrado la atención en los medios orgánicos y técnicos de la

transmisión y recepción ha habido una notoria indiferencia respecto al contenido, ya sea éste objetivo o subjetivo, personal o impersonal. Pero la parcialidad e insuficiencia de tales análisis tiene su raíz más honda en un defecto de base metodológica: el no acometer el concepto de comunicación humana como fenómeno básico de la realidad social, de no constituir como tal objeto de estudio a la comunicación humana en toda su extensión, profundidad, significación y sentido.

El profesor Martín López, quien ha analizado las deficiencias metodológicas de un buen número de disciplinas que discurren sobre la comunicación humana, algunas de las cuales acabamos de señalar, establece la posibilidad de un estudio no ya interdisciplinar de la comunicación humana, especialmente -- desde la psicología social, la sociología del conocimiento, la psicolingüística, la semiología, etc., si no desde la sociología. Y estos son los hechos en que se funda tal posibilidad de una específica sociología de la comunicación humana:

"La existencia de una dimensión comunicativa general a toda la vida social, que se concreta en múltiples relaciones y estructuras de comunicación.

La riqueza del fenómeno comunicativo, que incluye contenidos intelectuales, actitudinales, valorativos, -- operativos y hasta la mera transmisión de cosas y derechos formando un entramado de gran complejidad.

La importancia de las influencias ejercidas por la comunicación en la interacción personal, en la vida de los grupos e instituciones, en la organización interna de las sociedades globales y en las relaciones internacionales" (3)

De esta pérdida de ámbito y contenido temático, así como de la deficiencia metodológica en el discurso sobre el fenómeno comunicativo, se han hecho eco un buen número de tratadistas e investigadores.

En la varia y sostenida disputa en torno al objeto de la semiología, E. Buyssens, frente a los que se inclinan por una concepción renovada de la semiología, especialmente R. Barthes, para quien la semiología es "la ciencia de todos los sistemas de signos" (4) y su cometido la significación, establece la comunicación como objeto de la semiología (5).

También para un reconocido tratadista de los sistemas de comunicación como Lee Thayer "no cabe la menor duda de que el lenguaje convencional o compartido es un factor en la comunicación, pero incurriríamos en un error si ciñéramos nuestra comprensión del proceso de la comunicación a aquellos supuestos en los que se produce un intercambio racional, o puramente lingüístico, de ideas o de información" (6).

Pero la objeción más fundada que se formula en torno a las consideraciones del proceso comunicativo humano en las - que éste es considerado como secundario (7), como existente por sí mismo, aislado o desvinculado del proceso social, de intermintencia tan sólo y no de continuidad, incidental y no esencial en la trama relacional del ser humano.

Ya Cooley prevenía contra tales planteamientos al - afirmar que la comunicación es "el mecanismo a través del cual las relaciones humanas se desarrollan" (8) Y por su parte G.H. Mead prolongaba dicha reflexión al sostener que "el proceso de comunicación no puede considerarse como algo que exista por sí mismo o como presuposición del proceso social. Por el contrario el proceso social está presupuesto para hacer la comunicación posible" (9). En efecto, la comunicación humana es esencialmentte social, porque el hombre no es un ser aislado; se concreta como existiendo socialmente. Una íntima vinculación se establecce entre comunicación y sociedad, entre comunicabilidad y sociabilidad humanas. Si la sociabilidad humana es el constitutivo - de los ámbitos y posibilidades de la comunicación, ésta sería - el amplio campo en el que se inscriben los hechos sociales. Por ello habrá que ir a la búsqueda de ese constitutivo esencial y permanente, esa dimensión comunicativa de la vida social. Vida dinámica, sometida al juego relacional de individuo a individuo y de individuo al todo social (10) Y el sorprendimiento de este hecho social primario, no advenedizo y accidental, que es -

la comunicación, así, es una vivencia de esa sociedad en la - que estamos instalados. Soy con otros que hacia mi miran, con vergen y me instan. Ser y comunicarse, vendrá a decir Jaspers precisamente, es una misma realidad. Deberá arrancar de aquí, pues, la teoría de la comunicación: desde esa implicación y - trama de la sociabilidad hecha acto, desde la sociedad, cuyo - ser y sentido vienen dados por "lo común". Es altamente significativo que uno de los más destacados representantes de la investigación en comunicación desde el estructuralismo, la cultu ra de masas y la vida cotidiana hable así sobre la recuperación de esta fundamental dimensión:

"La palabra comunicación tiene, pues, como raíz la idea de una puesta en común y no es abusivo pregun tarse si la palabra comunidad, tal extensamente em pleada por los filósofos de las ciencias humanas, está vinculada a la idea de lo que las gentes tienen en común, o bien si no sería más prudente unir la al acto de comunicación, definido éste, a su vez, a partir de lo que las gentes tienen en común. Una observación que equivale a decir que no hay obliga toriamente comuniad si las personas tienen algo en común, pero que ésta sólo se manifiesta a partir de actos visibles, los de la comunicación, reveladores necesarios de la existencia de elementos comunes en tre los seres" (11)

Otra línea de investigación de la comunicación es la que intenta superar la enajenación de esa "riqueza del fenómeno comunicativo": los factores socioeconómicos u objetivos, - que se cruzan en los fenómenos de comunicación o subjetivos. - Postura que concreta así su cometido:

"Es sabido que la orientación occidental en sociología ha rehusado netamente el concepto materialista de la sociedad centrado en los factores estructurales y, al contrario, ha edificado un modelo de sociedad fundamentado en las interacciones individuales - y de grupo, es decir, básicamente en los procesos de comunicación. Esta orientación ha facilitado, entre otras, una confusión conceptual entre las relaciones de poder y las de comunicación, confusión difundida en el pensamiento dominante occidental y que tiende a reducir los antagonismos objetivos del poder a simples complicaciones lingüísticas" (12)

De esta posición teórica, y sobre todo desde sus formulaciones más extremas, toda afirmación no proveniente y fundada en las condiciones materiales de la producción en la sociedad se resuelve en un "plano ideológico". La naturaleza de las estructuras de la conciencia es igualmente material, aunque operen por medio de comunicaciones simbólicas. Por ello - también Jaspers, al reflexionar en la línea que le es propia

al interno de la fenomenología y de la filosofía de la existencia, cae bajo este veredicto. Subyace, dice un duro e infundado censor que parte del "miércoles de ceniza" lukacsiano (13), al trato que Jaspers hace del aspecto social de la comunicación "la contradicción de individuo y sociedad". El problema está bien planteado, pero mal resuelto. No lo soluciona como lo hicieron ya los "fundadores del marxismo": el hombre es un ser social y sólo puede individualizarse en la sociedad. Su análisis, dice, va al encuentro del "individuo aislado", producto genuino de la propiedad privada, los medios de producción y la lucha competitiva de ellos proveniente. "Las causas están basadas en la posición de clase de este filósofo", siendo la comunicación "un medio de lucha ideológica contra el comunismo" - (14).

Establecíamos en primer lugar la necesidad del tratamiento de la comunicación desde la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad para llegar así a su realidad objetiva más amplia y profunda. De igual modo indicábamos los fundamentos, por esta interdisciplinariedad asumida y por el carácter radical y omnicomprensor de la comunicación en el proceso social. Sugerimos ahora la relevancia que la aportación de Jaspers pueda tener para la profundización en el fenómeno comunicativo y para una disciplina así denominada "sociología de la comunicación humana". No puede quedar postergada en este empeño la elaboración más perfilada y sugerente desde la fenomenología y la ontología existencial de la relacionalidad, la al-

teridad y la intersubjetividad humanas, momentos teóricos centrales en el proceso de la comunicación. "De Kierkegaard a Jaspers y de Nietzsche a Heidegger, pasando por Husserl, Scheler y Hartmann, abundan los análisis fenomenológicos y ontológicos sobre la intersubjetividad. Entre estos pensadores es Jaspers quien más claramente intenta sistematizar una teoría de la comunicación humana en el marco de la filosofía existencial alemana" (15)

Desde su adolescencia, vital y teóricamente, se le - hizo central el problema de la comunicación a este meditador - de lo humano, nacido en Oldenburg y perdida su mirada en la in mensidad del mar como quien mira a la inescrutable infinitud - de la trascendencia. Aquella confesión de un joven lleno de - ímpetu, pero enfermo, condenado a la "lucha contra la debili-- dad", que dejaba constancia en su diario de su estado de ser in comunicado: "Es una experiencia horrible el no encontrar en nin guna parte benevolencia, interés, el no poderse desahogar con nadie" (16) Hasta tornarse la comunicación en la piedra miliar y en la cruz de su aventura intelectual, en un problema necesario (17)

Del mismo modo que la filosofía tiene su origen en y por el asombro y la racionalización sobre el mundo surge en y por la duda, así también la aclaración de la existencia surge - en y por la experiencia de la insatisfacción (18). Y al análi-

sis de las "relaciones sociológicas" irá Jaspers para auscultar esa insatisfacción del hombre como ser dividido. Insatisfacción que es humus en que incuba el pensamiento existencial desde Kierkegaard y que en Heidegger toma carta de ciudadanía como existenciario, como angustia ("Angst"). La comunicación será una lucha por la armonía, por la identidad imposible, en una ontología existencial desde la escisión del ser.

La centralidad de su reflexión se anuncia así:

"El sentido de la tesis de que yo sólo soy yo mismo en mi libertad cuando el otro es y quiere ser él mismo y yo con él, sólo se puede concebir como posibilidad partiendo de la libertad. Mientras que las comunicaciones en la "conciencia en general" y en la tradición son necesidades cognoscibles de la existencia empírica, sin las cuales descenderíamos inevitablemente a la inconsciencia, la necesidad de la comunicación existencial sólo es necesidad de la libertad, por tanto inconcéntrica objetivamente. Querer sustraerse a la verdadera comunicación significa renunciar a mi ser-mi-mismo; si me sustraigo a ella me traiciono a mí mismo juntamente con el otro" (19)

Lo que el filósofo llamara al final de sus días "el problema fundamental de nuestra vida", la comunicación entre hombre y hombre, recorre toda su obra, por ser "focus" de su

hermenéutica de la existencia. Pero, además, le dedica un estudio sistemático, donde aparece este concepto revestido de toda su riqueza y sugerencia. La conciencia colectiva, la cohesión de cuerpo, las "totalidades ideales", la "creación mutua", el solipsismo y el universalismo, la limitación, la "comunicación de soledades", el fracaso y la ruptura, la manifestación y el ocultamiento, la apertura y la inmediatez, la discusión, la amistad, el diálogo, la simpatía, el amor, el silencio, etc., etc., son fenomenológicamente desvelados con penetración y clarividencia poco comunes. Se coadunan aquí sus experiencias y saberes como médico, como filósofo y gran conocedor de las tradiciones especulativas que van desde Agustín de Hipona a Kant, Kierkegaard, Nietzsche y Scheler, corrientes de pensamiento inquietas y escrutadoras de la esfinge humana, del "individuum - est ineffabile". Jaspers ha labrado y adquirido para la psicopatología, la psicología, la psiquiatría, la antropología filosófica, la psicología social y la sociología una vasta concepción y elaborados perfilamientos de las relaciones humanas. -- Ello, especialmente, cuando analiza la mismidad del ser, la libertad, la escisión sujeto-objeto, la escatologicidad de la existencia, su situacionalidad, su trascendencia, desgarró y -- fracaso; al igual que cuando reflexiona en torno a los conceptos de "Weltanschauung", Weltbilder, "idea" y "cifra" en sus primeras inquietudes de médico y psicólogo. Y desde su peculiar "itinerarium mentis" se contrastan, amplían y sugieren ámbitos cognitivos, emotivos, actitudinales, axiológicos y praxiológicos.

cos de una teoría de la comunicación humana.

No debe ser omitido, decimos, a la hora de fundamentar una sociología de la comunicación humana un pensamiento - que ha sido asumido y es ya rfo interior en la psicología social y sociología fenomenológicas, como así lo reconoce expresamente uno de sus más distinguidos elaboradores (20). Así como por el destacado lugar que ocupa en la fecunda corriente de - la "Begegnungsphilosophie", de la "filosofía dialógica" y en la teoría de la alteridad (21)

Por todo ello, el objeto de nuestro estudio será la comunicación en la obra de Jaspers, ampliamente distendida en - el tiempo y abarcadora de una plural temática.

Iremos primeramente a la búsqueda de las raíces de - tal pensamiento, que, aunque antiguas, son asimiladas e ínti-- mas en la obra de Jaspers, comprendiendo orientaciones de sentido muy diversas - metafísicas, antropológicas, gnoseológicas, psicológicas, sociológicas, de filosofía de la historia y de - la cultura, etc.-, aunque hayan partido de un mismo origen, -- fundamentalmente kantiano, spinoziano, schellinguiano y hegelia no (22). Indagaremos fundamentalmente aquí las influencias de - la teoría sociológica, que en su trayectoria germánica tan dependiente es de los planteamientos kantianos en torno a la voluntad, la axiología, la gnoseología y la epistemología, y de

la fenomenología, en lo que al fenómeno de la comunicación respecta.

A continuación nos adentraremos en el temario de la comunicación como interno a la hermenéutica de la existencia - en el asistemático sistema de Jaspers. Temario que será desglosado en torno al "Philosophieren", al "Umgreifende", al "Weltorientierung", a la "Existenzerhellung" y a la "Metaphysik", - diagnóstico que quiere ser no sólo de lo individual sino también social y epocal ("geistige Situation der Zeit"). Y en una segunda profundización desglosaremos el trato que Jaspers hace de manera temática y sistemática de la comunicación ("Kommunikation") Para terminar con una referencia especial a la educación; ello por aquella "actitud entusiástica" que Jaspers describiera y de la que arranca su invocación soteriológica y de "educación de la Humanidad".

Nuestro método será de patentización: el mismo discurso jaspersiano que se afirma y niega, que se dice y contradice, que dogmatiza y se reprocha, que se proclama y se matiza. Jaspers desde sí mismo, no rígida y monovalentemente, sino en la progresión y al hilo de sus pasos; no desde las "tomas de postura". Y como amplia es la temática acometida o sugerida -- por Jaspers y vinculada a toda ella va la comunicación, los textos son también por lo mismo de procedencias y contextos muy dispares. Por ello su lectura vendrá aclarada en un entramado

de espectro más amplio que el texto, desde un muy específico y connotativo contexto. Una lectura no objetual, sino signica: - que hablen los signos. Es decir, una lectura del texto en el - proceso de su misma gestación, de su fluyente y amplio pretexto (23). Al adentro de su curso meditativo: tarea aclaradora - del sí mismo, no sistema objetivo, que, como él mismo dijo sobre la "discusión teórica", proporciona "cerditumbre impositiva" (24).

Para la versión de determinados vocablos y períodos de los escritos jarpersianos nos atenemos a la así establecida por Fernando Vela en la traducción de Philosophie. Las expresiones que añaden algún especial matiz significativo serán indicadas por nosotros en alemán: éstas serán pocas, pues consideramos generalizada la característica jerga y su especial semia en el filósofo de la existencia.

Con ello queremos también contribuir a poner de manifiesto la vertiente de la obra del pensador de Heidelberg y Basilea que mira a la comunicación (25) "Locus philosophicus" no debidamente resaltado y no acometido sistemáticamente.

- 1.- MARTIN LOPEZ, E., Sociología de la comunicación (Apuntes - de la Cátedra de Sociología de la Comunicación Humana) Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, p. 5. Sobre la amplitud de este concepto: MERTEN, K., Kommunikation. Eine Begriffs-und Prozessanalyse, West-deutscher Verlag, Opladen, 1977
- 2.- YELA, M., Psicología de la comunicación, en La comunicación, problema social, Ed. de la Asociación Cultural Hispanonorte americana, Madrid, 1979, p. 41. Para el planteamiento de D. K. STEWART: Psicología de la comunicación, Paidós, Buenos Aires, 1973. "La complejidad del fenómeno comunicativo, que abarca fenómenos tan dispares como la comunicación animal, los aspectos políticos, económicos y tecnológicos de la comunicación internacional, la comunicación amorosa o la eficacia de una campaña electoral, exige una aportación científica plural, el concurso transdisciplinar de materias como la teoría de la información, la antropología, la psicología, la sociología o la semiótica". Cf. MORAGAS, M. de, "Introducción", en MORAGAS, M. de (ed.), Sociología de la comunicación de masas, trad. de E. Rimbaut i Saurí, Gustavo Gili, - Barcelona, 1979, p. 12; ARANGUREN, J.L.L., Human communication, trad. de F. Partridge, McGraw Hill, New York-Toronto, 1967, espec. pp. 137-205: "The sociology of communication: the content".
- 3.- MARTIN LOPEZ, E., ibid., pp. 15-16. Quien desdobra y da razón de estas afirmaciones en su análisis de las relaciones sociales y de la sociedad global: Sociología general, I. La sociología como ciencia de las relaciones sociales, Multi-offset, Barcelona, 1969, pp. 87-187 ("El conocimiento del otro", "La valoración del otro", "La acción social") y La sociedad global, Per, Barcelona, 1970, espec. pp. 61-195. - Línea de investigación abierta por el profesor Lissarrague Novoa, especialmente en: Bosquejo de teoría social, Imnassa, Madrid, 1966, pp. 11-34, 109-247.
- 4.- Cf. Elementos de semiología, trad. de A. Méndez, Alberto - Corazón, Madrid, 1971, p. 13.
- 5.- PRIETO, J.L., "La semiologie", en Le langage, Gallimard, Paris, 1971, p. 94. Para esta controversia entre los post-saussureanos (Trubetzkoy, Buyssens, Martinet, Prieto, etc.), que acentúan el lenguaje como sistema de comunicación, Barthes, que pone el énfasis en la significación, y las tres semiologías de G.G. GRANGER (Essai d'une philosophie du style, Armand Colin, Paris, 1968, espec. pp. 141-143), pue de verse: MOUNIN, G., Introducción a la semiología, trad. de C. Manzano, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 12-64. Una amplia información sobre autores y obras a este respecto - en: MORAGAS SPA, M. de, Semiótica y comunicación, Península, Barcelona, 1976, con amplia bibliografía en pp. 345-

362. Igualmente: CASETTI, F., Introducción a la semiótica, trad. de L. Vilches, Fontanella, Barcelona, 1980, pp. 21-64; ECO, U., Tratado de semiótica general, trad. de F. Serra, Labor, Barcelona, 1980, pp. 167-191. Para otros ámbitos de la lingüística y su referencia a la comunicación: GREIMAS, A.J. y otros, Lingüística y comunicación, trad. de varios, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976; HORMANN, H., Introduction à la psycholinguistique, trad. de F. Dubois-Charlier, Larousse, Paris, 1972, pp. 51-75 ("Langage et - Communication"); MALTESE, C., Semiología del lenguaje objetivo, trad. de C. Suárez, Madrid, 1972, donde se amplía esta polémica al campo del arte y la comunicación, espec. pp. 19-68.
- 6.- Comunicación y sistemas de comunicación, trad. de M. Parés i Maicas y J.L. Alvarez, Península, Barcelona, 1975, p. 34. El traductor y prologuista establece (pp. 5-12) unas críticas a la parcialidad de determinados enfoques de la investigación en comunicación, en algunos de los cuales incluye este tratado también.
- 7.- "Mi propio punto de vista es que cometimos un error al considerar la comunicación como algo secundario; muchas personas dan por entendido que primero se encuentra la realidad y luego, en segundo término, la comunicación". Cf. WILLIAMS, R., Los medios de comunicación social, trad. de M. Carbonell, Edicions 62, Barcelona, 1971, p. 17
- 8.- Social Organization, Scribner's, New York, 1916, p. 61. En el mismo sentido: LEACH, E., Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, trad. de J. Olivier, - Siglo Veintiuno, Madrid, 1978, p. 65 y ECO, U., La estructura ..., p. 49
- 9.- Mind, Self and Society, University of Chicago, Chicago 1934, p. 60
- 10.- "El individuo está ligado a los demás al mismo tiempo que es independiente de ellos. De este hecho nacen los símbolos y los mitos que son parte del lenguaje y que sirven de puente sobre el vacío entre los seres humanos para establecer de nuevo un enlace mutuo". Cf. MAY, R., "Los símbolos del lenguaje y la violencia", en BOFILL, J.A. y varios, - Epistemología de la comunicación, Fernando Torres, Valencia, 1976, p. 50
- 11.- MOLES, A.A., "El muro de la comunicación", en MORAGAS, M. de, (ed.), Sociología ..., p. 93
- 12.- NORDENSTRENG, K., "Las nuevas tendencias de la teoría de la comunicación", en MORAGAS, M. de, (ed.), Sociología ..., -

- P. 85. Para esta construcción desde la "interdependencia - de relaciones de poder y relaciones de comunicación": HOLZER, H., Sociología de la comunicación, trad. de J.L. Pascual, Akal, Madrid, 1978, espec. pp. 71-166
- 13.- Nos referimos a: LUKACS, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 397-426: "El miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario (Heidegger, Jaspers)".
- 14.- JUNGHAEDEL, G., "Ueber den Begriff der Kommunikation bei - Karl Jaspers", en Deutsche Phil. Zeitsch. 9 (1961) p. 474 y 486. Significativas en este sentido son las palabras de H.M. ENZENSBERGER: "Con una sola excepción, la de Walter - Benjamin (y a su imagen, la de Bertolt Brecht), ningún marxista ha entendido la industria de la conciencia y sólo ha visto en ella su aspecto burgués y capitalista, sin darse cuenta de sus posibilidades socialistas. Este atraso teórico y práctico lo representa plenamente un autor de la talla de György Lukács. Incluso los trabajos de Max Horkheimer y de Theodor Wiesengrund-Adorno no están desprovistos de una nostalgia que se aferra a los primitivos medios burgueses". Cf. Elementos para una teoría de los medios de comunicación, trad. de M. Faber-Kaiser, Anagrama, Barcelona, 1972, pp. - 49-50
- 15.- YARCE, J., La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad, Eunsa, Pamplona, 1971, p. 15
- 16.- JASPERS, K., Entre el destino y la voluntad, trad. de J. - Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 208. Citaremos preferentemente la versión castellana de las obras de Jaspers.
- 17.- "La comunicación es en parte piedra angular y en parte piedra de escándalo de su existencialismo. Es un problema "necesario" en el sentido en el que Nietzsche ha jugado a su aire con la palabra necesario". Cf. KAUFMANN, W., "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", en SCHILPP, - P.A., (Hers.), Philosophen des 20. Jahrhunderts: Karl Jaspers, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957, p. 199
- 18.- JASPERS, K., Filosofía, I, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 456
- 19.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 459
- 20.- Nos referimos a A. Schutz. "In this, he followed the suggestions of the german existential philosopher Karl Jaspers", se dice en: SCHUTZ, A., On phenomenology and social rela-

tions, ed. by H.R. Wagner, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1975, p. 40. Se refiere a la postura de Jaspers respecto al signo y al símbolo a propósito de sus tesis sobre las cifras y la interpretación. Tal postura cobró amplio eco a partir de la disputa con R. Bultmann en torno a la "Entmythologisierung" y al "Kerygma und Mythos", que se recoge en su escrito: Die Frage der Entmythologisierung, Piper, München, 1955. Sobre ello: PENZO, G., "La problematica delle interpretazione in K. Jaspers", en Aquinas 15 (1972) 319-337; MELCIORNE, V., L'immaginazione simbolica, Il Mulino, Bologna, 1972. Para el lugar que ocupa el signo en el pensamiento fenomenológico de Schutz sobre la comunicación: SCHUTZ, A., o.c., pp. 200-217: "Interpersonal communication"

- 21.- BÖCKENHOFF, J., Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte, Karl Alber, Freiburg-München, 1969. El autor discute desde los presocráticos hasta Levinas. Jaspers es situado entre los "Begegnungsphilosophen", pp. 135-136. Igualmente, en este orden de cosas, se le dedica un puesto destacado en LAÍN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro, I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 332-345.
- 22.- Ya que como todo el existencialismo "es un fruto del idealismo". Cf. GABRIEL, L., Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, trad. de L. Pelayo, Madrid, 1973, p. 11
- 23.- Como Jaspers mismo afirmara a propósito de la interpretación de Nicolás de Cusa (Cf. Nikolaus Cusanus, Piper, München, 1964, p. 229)
- 24.- Cf. Filosofía, I, p. 503
- 25.- La investigación en este campo se concreta a unos estudios que podemos calificar de "menores": SANTINELLO, G., "La comunicazione in K. Jaspers", en Il problema de la comunicazione, Editrice Gregoriana, Padova, 1964, pp. 28-67; SALAMUN, K., "Der Begriff der Daseinskommunikation bei K. Jaspers", en Zeitschrift für Phil. Forschung 22 (1968) 261-285, - además de los ensayos señalados de G. Junghaenel y W. Kaufmann (notas 14 y 17, respectivamente).

Parte I. INFLUENCIAS EN LA TEORIA JASPERSIANA DE LA COMUNICACION.

Capítulo 1. Presencia de la teoría sociológica, la fenomenología y la filosofía de la existencia en la concepción jaspersiana de la comunicación.

1. Entre Tönnies y el postkantismo. Racionalismo e idealismo.

Aquellas notas y especificidades establecidas por Tönnies a las tipificaciones de comunidad y asociación vienen a coincidir en buena parte con los análisis de Jaspers sobre la comunicación empírica. Lo que más explícitamente quiere significar que los clásicos análisis tönniesianos son asumidos por Jaspers.

Instalados venimos, y devenimos en un "situs" y en un "habitus" sociorreal. De tal estado surgen por sí las relaciones originales. La comunidad aparece como espontaneidad, como naturaleza misma de un conjunto; la sociedad por su parte cobra origen en la positividad, en las decisiones de la voluntad de arbitrio. La comunidad viene dada y configurada por un orden en sí, la sociedad apela a la legalidad de un aparato --convenido. Organismo vivo y añadido mecánico, génesis primordial y urdimbre de artificio, naturaleza y convención, dan estas formas del concreto social (1). Así establece el sociólogo germano su teoría de la comunidad y la asociación, que transi-

ta, casi con idénticas expresiones, en las páginas de Jaspers.

Así se dice de la comunidad:

"La comunidad de sangre, que denota unidad de ser, se desarrolla y diferencia dentro de la localidad, que se basa en un hábitat común. Una diferenciación más aguda conduce a la comunidad de espíritu, que sólo entraña cooperación y acción coordinada hacia una meta común. Puede concebirse la de localidad como una comunidad de vida física, al igual que la comunidad espiritual expresa una comunidad de vida mental. En conjunción con los otros, este último tipo de comunidad representa la forma de comunidad verdaderamente humana y suprema. El primero, o comunidad parental, significa relación común (y también coparticipación) con los seres humanos, mientras que en el segundo tipo una relación de esta índole queda establecida mediante la propiedad colectiva de la tierra, en tanto que en el tercero, el lazo común se encuentra representado por los lugares sagrados y las deidades a que se rinde culto. Estos tres tipos de comunidad aparecen estrechamente relacionados tanto en el espacio como en el tiempo. Están relacionados también en todos los fenómenos singulares, en su evolución. Así como en la cultura humana en

general y en su historia. Dondequiera que los seres humanos se encuentren relacionados por su voluntad de una manera orgánica y se afirmen entre sí, encontraremos una comunidad de uno u otro tipo" (2)

La asociación, por su parte, recibe esta consideración:

"La teoría de la Gesellschaft o asociación trata de la construcción artificial de una amalgama de seres humanos que en la superficie se asemeja a la Gemeinschaft o comunidad en que los individuos conviven pacíficamente. Sin embargo, en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la Gesellschaft permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación. En la Gesellschaft, a diferencia de la Gemeinschaft, no topamos con acciones que puedan derivarse de una unidad a priori y necesariamente existente; con ninguna acción, por tanto, que manifieste la voluntad y el espíritu de la unidad todavía realizada por el individuo; con ninguna acción que, en la medida en que haya sido realizada por el individuo, tenga repercusión sobre aque-

llos que permanecen vinculados a él. Tales acciones no existen en la asociación. Antes bien, cada uno se mantiene por sí mismo y de manera aislada, y hasta se da cierta condición de tensión. Sus esferas de actividad y dominio se encuentran separadas tajantemente, tanto que todos en general rechazan el contacto con los demás y la inclusión de estos en la esfera propia ... Tal actitud negativa - del particular para con el otro se vuelve relación normal ..." (3)

La comunidad encarna una voluntad esencial ("Wesenswille"). Esta representa la unidad de vida y pensamiento y es fundamentalmente emocional (4). La asociación por su parte concreta una voluntad arbitraria o racional ("Kürwille"). Establece diferencia y separación entre pensamiento y emotividad y - "separa por entero medios y fines" (5). Este segundo tipo de voluntad y su consiguiente formación social aparecen después de establecidas la voluntad esencial y las relaciones comunitarias (6).

Al radicar ambas tipificaciones en decisiones de la voluntad se asemejan, por decirlo así, a aquellas instancias de la comunicación en Jaspers, hijas de la voluntad de trascendimiento del "Dasein". Así, la asociación coincide en gran parte con la creación de unas "formas" de comunicación desde y -

más allá de lo dado, la conciencia en general, que aquí sería la razón objetivada como ley, o el ámbito de la decisionalidad existencial, atravesado por la libertad. Esta radical libertad del ser -el "Ausdruck" heideggeriano que formula al hombre como ser del éxodo continuo, de la inadecuación, de la inobjetualización, para el que ser sujeto es ser trascendencia esencial-, esta "Ek-sistenz" crea ámbitos no dados a priori de ser y estar en el mundo, también socialmente, y, por tanto, crea nuevas relaciones sociales y formas de comunicación.

Asume aquí de algún modo el filósofo existencial una rica trayectoria de la teoría sociológica en la que entran Weber (7), Durkheim, Pareto y Cooley, entre otros. La tipificación weberiana de la acción social: racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional. - Igualmente la calificación de ésta por Pareto como lógica y no lógica (8). Y aquí se inscribe por igual camino el concepto - durkheimiano de "solidarité mécanique", es decir, un proceso - no racional mantiene la cohesión del grupo mecánicamente; y la "solidarité organique", que tipifica las relaciones e interdependencias de las sociedades industriales, donde se amplía la división del trabajo social y las relaciones e interacciones - se dicen y son desde más allá del Estado (9). Este primer ámbito jaspersiano de la comunicación coincide con la calificación de grupo primario establecida por Cooley: "fusión de individualidades en un todo común ...", "manantiales de la vida de don-

de brotan la espontaneidad y la originalidad. Aún más, la misma naturaleza humana debe relacionarse básicamente con la vida del grupo primario" (10).

Jaspers fenomenologiza un primer estadio de la comunicación: la comunicación de la existencia empírica. En ella vive el hombre inserto, sin conciencia de sí y del mundo entorno. Es esta "una comunidad de simpatías y de intereses vitales" El hombre es movido por los usos, por la tradición, por una "conciencia colectiva" de credos, pensamientos y acciones compartidas por todos los miembros de la comunidad. Donde la objetividad prevalece sobre la subjetividad, donde la costumbre obtura toda innovación. Es el reino de la impersonalidad, del "Das Man", para decirlo con palabras de Heidegger (11). Es el reino de la instintualidad, de "la voluntad vegetativa y animal" tönnesiana; no concernido por el ejercicio de la razón, como establecía Scheler (12).

Un segundo estadio para Jaspers es aquel en el que se supera esta primera instalación mundanal y social del hombre y ello por obra de la razón. El hombre se revela como no-adeacuación, como escisión; no es estricta pasividad, no es receptáculo -como restringidamente venga afirmando la sociología del conocimiento de cuño durkheimiano o marxiano-, esgrime su capacidad de discurso y desde sus constructos racionales se atiende al mundo, que, como "ob-iectum", se le enfrenta. "El yo

se establece después del nosotros; se separa en los individuos posteriormente a la experiencia de la unanimidad", ha dicho G. Gusdorf (13). Se establece así una comunicación de sujetos a nivel de conciencia, lo que Jaspers denomina "conciencia en general", presencia y herencia de la fenomenología husserliana, como más adelante veremos.

Mas la "ratio" no es el hombre, como Descartes y el racionalismo subsiguiente pensaran. Jaspers, siguiendo a Kant, a Nietzsche y a Kierkegaard es en verdad un convencido "maestro de la sospecha" y sobrepasa de continuo aquella cartesiana razón, que deviene "razón absoluta" en Hegel. Aunque defensor, - como buen estoico, de la "fe filosófica" frente a la "revelación" y de la razón contra la "Widervernunft in unserer Zeit", quiere descifrar al hombre desde las esferas de la voluntad, - el valor y la sensibilidad, situándose más allá de la razón objetivadora y dominadora, en el "eclipse de la razón", como Heidegger lo hiciera desde la "Destruktion" (14). Hay, pues, otra instancia además y por encima de la razón, que es la comunicación ideal o del espíritu objetivo. Aquella que es, para decirlo con Tönnies, voluntad que se "esfuerza por la fortuna, la suerte y el poder" (15). Y se nos antoja ver aquí el itinerario del proyecto kantiano: experiencia, razón, idea. Aunque este tercer estadio jaspersiano de la comunicación coincide o retoma el "espíritu objetivo" hegeliano y sus concreciones o "Mo-

mente" (16). El hombre, más allá del instinto y de la razón - abstracta, entra en una instancia hija ya de los destinos de - su libertad, un reino de creaciones de su arbitrio.

Pero en tales "moradas" el hombre no rebasa la "comu-
nicación objetiva" Y ello no quiere decir que para el medita--
dor de la libertad y de la trascendencia que es Jaspers la so-
ciedad y el Estado sean tan sólo estructuras y condicionamien-
tos de la vida, "factum brutum", peso muerto, negatividad para
el sujeto. Poseen una "existenzielle Relevanz": son apelación,
secreta y profunda invocación a la trascendencia de ser sí mis-
mo, al reino de la comunicación existencial. Las relaciones -
que allí entabla el hombre son de "Dasein", de "Zuhandenheit"
en términos heideggerianos, no de "Existenz". No obstante, so-
ciedad y Estado confieren valor al individuo y son como el "La-
ge" para una "Situation", mundanidad que refiere a la posibili-
dad. Aunque Jaspers ha analizado la fijación de la comunicación
objetiva en la sociedad moderna a causa de la masificación, la
impersonalización, la preponderancia de lo utilitario y el ca-
rácter nivelador y objetivante de la técnica (en obras que ha-
cen de él un destacado teórico de la crisis (17)), su refracta-
riedad y negación al trascendimiento, valora en sí y desde ella
misma esta comunicación objetiva. Estas "situaciones comunica-
tivas" son peligro, pero también ocasión para la última "forma"
de comunicación: la existencial. Se abre así el análisis jas-
persiano a un reino de las existencias, que recuerda las tipi-

ficaciones filosóficas más variadas: el topos uránico platónico, la venturosa comunidad mundial de los estoicos, la "civitas Dei" -aquella en la que "die septima nos ipsi erimus", que Bloch analiza desde una óptica tan distinta de la agustiniana-, el reino kantiano de la idealidad, el "reino del valor" que querían la "Wertephilosophie" y Scheler frente al reino del ser, la sociedad mejor de las posibles que dibujaban la utopía y la razón ilustrada. Sin duda operan aquí Bruno, Kant y Spinoza: la presidencia de la totalidad sobre todo lo efímero. También la idea hegeliana de identidad aquí subyace, el intento de reconciliación de ese ser dividido, de esa conciencia infeliz. Así el Absoluto kierkegaardiano, que es el Dios luterano del "totaliter aliter" y de la "regione dissimilitudinis" de la teología dialéctica y diastásica, al que sólo tenemos acceso por el salto en el vacío. Y preeminencia tiene en tal formulación la idea de libertad absoluta y esencial que para el hombre quiere el existencialismo: proa siempre dirigida a la existencia posible, donde sean superadas las antinomias de necesidad y libertad, de objetividad y subjetividad, del en-sí y el para sí. En tal lucha va el navío de la vida y son la angustia y el desgarramiento del ser sus ineludibles compañeros de camino. Del "Dasein" a la "Existenz" es esta gesta; "Existenz" que se resuelve siempre en un "intrascendente trascender" y en la paradoja: vivir la trascendencia como ser.

"No abandonándose al goce de la perfección, siguiendo el camino del sufrimiento a la vista del implacable rostro de la realidad empírica, y en la incondicionalidad nacida del ser-sí mismo en la comunicación es como la existencia posible puede alcanzar lo que no se puede planear y en cuanto deseado se torna absurdo: experimentar el ser en el fracaso" (18)

Pero el reino de la armonía perfecta, de la total - adecuación, no adviene como estado; su rayo surca la vida por un instante. La comunicación existencial es evenemencial, cómo situacional y transida de temporalidad es la existencia misma. Rayo de luz que ilumina la existencia para trascender de una - realidad insatisfactoria dada hacia una plenitud siempre posible.

Esta disolución del sujeto en trascendentalidad asume las relaciones individuo-sociedad y las resuelve también en tensión. Señalábamos la relevancia que concede Jaspers a la so ciedad y al Estado. Para él la sociedad es "una totalidad de - realidad empírica que está frente al individuo". Este debe optar entre la reclusión en su estricta subjetividad o desarrollarse en la objetividad de la existencia empírica. La "fuga - mundi" al claustro de su mismidad íntima supondrá su anulación, ya que la sociedad es "la condición de su existencia empírica

... la condición material de su desarrollo" (19). No le es da-
do un universo de "existencias perfectas en la infinita trans-
parencia de su comunidad", sino esta sociedad, este "mundo de
hombres" (20). La condición humana queda así entregada a la -
lucha entre dos polos que revisten las formas de subjetividad
y objetividad, de individuo y sociedad. Dialéctica que repite
en cierto modo los planteamientos hegelianos entre el univer-
sal y el singular, entre concreciones de la razón objetiva e -
individuo. En Jaspers tal dialéctica quiere tener su momento de
"superación" en la remisión a la trascendencia "sine fine" del
sujeto, como en Hegel es referida al "despliegue" esencial y -
permanente del espíritu absoluto.

"Puesto que la objetividad de la sociedad, concluye
Jaspers, no es lo verdadero como consistencia en sí,
sino que sólo llega a ser en la satisfacción de la -
subjetividad que se encuentra en ella, y como, a su
vez, subjetividad y objetividad no llegan a consti-
tuir en la sociedad un todo cerrado sobre sí mismo,
persiste siempre una tensión entre el individuo y el
todo de la sociedad. La subjetividad y la objetivi-
dad ven emerger contra ellas la verdad en la forma
del individuo" (21).

2. Entre Comte y Simmel.

La relación y dependencia que establecemos entre Tönnies y Jaspers puede ser ampliada a otros así llamados teóricos de la comunidad, como Geiger, von Wiese, Vierkandt o Litt y que, en aspectos centrales, se prolonga hasta Löwith y Theunissen (22). Y no dudamos en afirmar que desde las posibilidades abiertas por Kant en sus teorizaciones sobre la razón práctica, ampliadas por Schleiermacher, Schopenhauer y Nietzsche, hay un substrato común a filósofos, historiadores y sociólogos que se estira hasta hacer presencia en Husserl, Scheler, Jaspers y Heidegger y configura paradigmas antropológicos como la "Lebensbildung", la "Weltanschauung", el "Mit-Welt-sein", el "Mitmensch", el "In-der-Welt-sein", etc.

Pero quizá sea digna de mención especial la relación del acceso de Jaspers a la comunicación con Simmel, concretamente cuando éste se adentra en el análisis de los grupos humanos (23) o en el ámbito así formulado -título muy acariciado, por esta corriente de pensamiento que señalamos-, "individuo y sociedad" (24). Para este acomodado filósofo, sociólogo y hombre de cultura, brillante conferenciante y profesor especial en Berlín, marcado también por una visión elitista de la sociedad, la problemática del hombre moderno tiene su baricentro en el esfuerzo por conservar "la autonomía e individualidad de su existencia". Y ello frente a "fuerzas sociales arrolladoras, a

la herencia histórica, a la cultura externa y a la técnica de la vida" (25). En esta relación, que es tensión dialéctica y agónica, entre sociedad e individuo, entre las realidades en las que el hombre está instalado por naturaleza y por historia y la identidad individual, entre mundanidad y trascendimiento en la libertad, el hombre apela a su "reserva" y "discreción" (26). Lo que, según Simmel, equivale a decir que el hombre es más que los conocimientos que de sí mismo tiene y se hace, que se sobrepasa como objeto de conocimiento (de "magnum profundum" calificaba ya Agustín de Hipona al hombre). Y, a la vez, el otro a quien creemos objetivado en nuestras formas de conocimiento, rebasa a éstas y se nos esconde. Ello es así porque va en ese hombre un "reino que no es de este mundo" de la relacionalidad empírica, mundo de la trascendencia de la libertad cuyo correlato comunicativo es la relación existencial: "En derredor de cada hombre hay como una esfera ideal, de dimensiones variables según las diversas direcciones y las distintas personas, esfera en la cual no puede penetrarse sin destrozar el valor de la personalidad que reside en todo individuo" (27).

Recorre Jaspers, podemos decir también, los estados comtianos. El hombre de la existencia empírica ingenua está en la comunidad sin cuestionamiento, sin fisura, sumido en la totalidad. La "sustancia de la vida colectiva, el mundo y el pensamiento de los hombres" (28) son experimentados no como alteridad en el distanciamiento, como un enfrente, sino que la adecuación

con ellos es completa. El mundo "tiene carácter de sueño" (29) como en el estado teológico o ficticio de Comte, donde el hombre se sumerge en la pleamar de las constelaciones totales de sentido, en los universos simbólicos, para decirlo con palabras de Berger y Luckmann (30). Las acciones, las creencias y el pensamiento de este hombre son los de la colectividad y "su autoconciencia yace bajo un velo" (31) Textura y entramado social que se transmiten no por procesos de conciencia sino en virtud de "una identificación originaria, incuestionada, de todos" (32). Pero es el fenómeno de la conciencia colectiva el que Jaspers pone aquí prevalentemente de manifiesto: "La existencia empírica ingenua, sin cuestiones, del hombre en la comunidad permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general de los hombres que le rodean" (33) Y son citados a pie de página, a modo de corroboración del aserto, Tarde, Le Bon, Levy-Brühl, Preuss y, extrañamente, no lo es Durkheim.

Surge el segundo estado cuando el yo abre una fisura en la identidad y se "opone al otro y a su propio mundo" (34). En la diferencia se sorprende como original e independiente. Salto, dice Jaspers, que va unido en la evolución humana al pensamiento lógico. También aquí hay connotaciones con el estado metafísico o abstracto del padre del positivismo, con la diferencia de que en Jaspers cobra una orientación fenomenológica repitiendo en buena parte a Husserl, como veremos. La diferencia de Comte será mayor en el estado final. Mientras que para

éste la razón aplicada a la naturaleza, las dos divinidades plenipotenciarias del racionalismo ilustrado, tendrá como cometido una física e ingeniería sociales, en el filósofo existencial convergirá hacia el individuo para salvarlo en el santuario de su indefinida trascendencia hacia su siempre posible existencia en y frente a una sociedad "hamartológica" del hombre más que "soteriológica". No obstante señalamos este parentesco con Comte y otros teóricos de la sociedad desde la sociología y la filosofía de la historia -de S. Agustín a Rousseau, Hegel y Durkheim- con esta metodología jaspersiana. También el empeño por la comunicación tiene su "razón en la historia", su "largo día del espíritu", su arduo camino.

3. Husserl y Scheler.

En la consideración de la comunicación a nivel de - "ratio" Jaspers constataba, decíamos, el fenómeno de la aparición de la conciencia del yo. El hombre ya no es un ser inmerso en la conciencia común y en las generales constelaciones de sentido y significado, vive en la distancia y en la diferencia gnoseológicamente parapetado ante el mundo, destinalmente condenado a habérselas con "lo a la mano". Ya no es este ser mundanidad estricta sino que -para seguir la jerga heideggeriana- se descubre como "no aclimatado" por completo al mundo. Y así se formula como ser del discurso, como hermeneuta de lo que le

adviene, muestra y enfrenta. De aquella instalación cuasi gozo sa, sin fisuras, surge al trabajoso destino del ejercicio de - la razón, habitando ya en la dialéctica "sub-iectum-ob-iectum" El mundo objetual aparece en una estructuración de consistencia y permanencia. Mundo que es definido por Jaspers como mundo de objetos y de regularidades: nomotética de la realidad que se me enfrenta y nomotética de los modos en que se me enfrenta. Así como la razón posee igualmente una constitución de consistencia y permanencia en su atenuamiento y sorprendimiento de los objetos y en el cómo de tal acceso al mundo. Vale aquí aquella afirmación scheleriana de que no hay sujeto sin mundo y la -- schopenhaueriana de que todo objeto es para un sujeto.

El hombre ha pasado así de la perfecta adecuación a un universo que es "mónada sin ventana" a la singularidad en - un universo atómico. Un yo encuentra a otro yo como a unidad y singularidad empírica de sentido. Y la relación que se establece entre ambos yo así recíprocamente referidos es de "inteligencia con inteligencia, de existencia empírica con existencia empírica" (35) Planteamiento de Jaspers que, como hemos señalado, es altamente tributario de Husserl, y expresamente: "Así - como la conciencia no existe sin objeto al que se dirija, tampoco la conciencia de sí mismo existe sin otra conciencia de - sí mismo. Una única conciencia aislada estaría sin participac--ción, sin pregunta ni respuesta; por tanto, sin conciencia de sí misma, que de esta suerte ya como lenguaje sólo existe al

destacarse uno mismo de otro" (36).

La importancia de la puerta abierta por Husserl al análisis de las relaciones humanas desde la fenomenología ha sido grande, y amplia su influencia, concretada especialmente en la psicología social. Alfred Schutz será el más destacado artífice de esta prolongación y aplicación (37).

Establecida la trascendentalidad del yo y la intencionalidad de la conciencia, así como la constitución del mundo en ésta, Husserl quiere fundar el "otro". Y este otro no es lo que es, más bien "me es". En esta singular intencionalidad, dice, se constituye un nuevo sentido del ser que rebasa la peculiaridad propia de mi ego monádico; constitúyese entonces un ego, no como yo-mismo, sino reflejándose en mi propio ego, en mi mónada. Pero ni el segundo ego está simplemente ahí, ni puedo decir que propiamente me esté dado; está constituido a título de alter-ego, y el ego que esta expresión designa como uno de sus momentos soy yo mismo, en mi ser propio. Por su sentido constitutivo, el otro remite a mi-mismo, es un reflejo de mi mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo; es mi análogo y, sin embargo, tampoco es un análogo en el sentido habitual del término" (38). La presentación o apercepción analógica ("Appräsentation") y el apareamiento ("Paarung") son los dos fenómenos universales de la experiencia -- transcendental del mundo, desde los que Husserl establecerá -- sus famosos teoremas de la intersubjetividad, la egoalteridad y

la transposición aperceptiva a través del propio cuerpo, que - me expresan al otro. Y aunque refugiado en la conciencia, en - el "cogito" de su "ego" trascendental, desde la epokhé -desde el "in interiori homine" agustiniano-, tratará de tender un - cartesiano puente hacia el mundo, mundo de conciencias y de - objetos. Y aunque establezca que "mi ego no puede, a priori, - ser un ego con experiencia del mundo, si no existe en comunicación con otros ego semejantes a él" (39), sus reticencias, filigranas y hasta peregrinas especulaciones -como cuando se dice que la diferencia de mi cuerpo del cuerpo del otro estriba en la simple perspectiva, en la dialéctica "hic"-"illic", "hinc"-"illinc"- harán muy infundado el intento de fundamentación del otro como realidad cognoscitiva. Mínimamente refleja la teoría husserliana sobre el otro el "faktum" de la sociedad aquí y -- ahora constituida y atravesada de relaciones e interaccionante. Ya Ortega lo hizo notar, y certeramente (40).

En el estudio de la intencionalidad de la conciencia el yo se le descubre a Husserl como verso al mundo, como ex-centricidad, como referente a la alteridad. Este mundo ("Welt"), categoría central de la fenomenología, es el "fondo" de nuestras relaciones perceptivas (41). El mundo es un mundo natural y éste a su vez lo cibe y atraviesa ("Welt", "Umwelt"): "el -- mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante" (42). Es el mundo espacio-temporal y objetivo en el que los hombres se comunican y relacionan. Para decirlo con palabras de

un gran conocedor de la fenomenología: "la totalidad integrada de las significaciones en las cuales la comunidad intersubjetiva de los Egos vive" (43). La hermenéutica de la mundanidad, - que discurre desde la "comprensión natural del mundo" en Dilthey hasta las "dificultades para obtener un concepto natural del mundo" en Heidegger, cobra en Husserl una profunda elaboración. (44) El mundo está ahí para mí y para los otros "ego" como único y no es reino de puras cosas ("eine blosse Sachenwelt") sino más bien un mundo de bienes ("Güterwelt"), de valores ("Wertewelt") y un mundo práctico ("praktische Welt"): "mundo que - encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento" (45). Todo cuanto rodea al hombre, todo cuanto sabe, piensa, - cree y hace, opiniones, finalidades, angustias, alegrías, lo - que es por nacimiento, herencia y tradición, forma parte de ese "Lebenswelt" o mundo social de la contemporaneidad, el "Vorwelt" o mundo de los predecesores y el "Folgewelt" o mundo de los sucesores (46); porque "el hombre es más que un vaso solamente, Si él no hace más que percibir lo transmitido se extinguiría en ello. Sólo al abrazarlo y poseerlo íntimamente llega a ser él mismo" (47). Así acumula el pensador de Oldenburg los ingredientes de una comunicación nacida por la simple implantación en el mundo, desde lo que Ortega denominará la vida misma, la vida - radical.

Desglosando y haciendo operante el concepto fenómeno lógico de mundo, Jaspers va a fundamentar al otro desde la "ra

tio". Al surgir la razón en el hombre, en la relación de comprensión, comunicación cognitiva, se establece un conocimiento entre los yo atómicos, un conocimiento común de una "cosa objetiva". El otro es descubierto como una concreción de finalidad en un conjunto. Cada yo es puntiforme, intercambiable, sustituable por otro; la comunidad es impersonal. Pero hay un segundo modo de acceso al otro en este nivel de comprensión: el que llega al otro como a una cosa. Aquí el otro no es reconocido - como tal, tan sólo como estricto objeto de dominación. La razón que se muestra como dominadora, establece entre ambos yo una lucha por la instrumentalización del otro y por su anulación en - interés propio. A nivel, pues, de "ratio", que formula al otro como finalidad y como cosa, el hombre aparece tan sólo como pensado, como concreto de una "conciencia general" ("Kommunikation des Bewusstseins überhaupt"), singularidad de una racionalidad universal. Jaspers acudirá a otra instancia al descubrir que el hombre no es, en los ámbitos de la experiencia y la razón, "el yo solamente formal de la inteligencia ni es nunca sólo existencia empírica como vitalidad" (48).

Se elevará a la instancia de la "totalidad espiritual", que a su vez deberá ser superada camino de la comunicación existencial. Jaspers cede a la trascendentalidad, como Husserl, como antes Kant. El otro, el mundo como tal, serán casi anécdota -como en Descartes aquel mundo unido al "ego cogito" por débil y - perentorio puente- para el reino de la estricta subjetividad e

identidad de la existencia. La trascendentalidad husserliana - es, pues, pieza central en la descripción y rebasamiento de la comunicación empírica y objetiva. No sabemos si este trascender jaspersiano será un fundado trascender o un "intrascendente -- trascender"; si dirigirá la proa al remotísimo puerto de la -- idealidad, a donde navegó Husserl en su último viaje, mundo -- ideal de las esencias donde no cabe ya el pensamiento objetivo. Lo que es evidente es que la alteridad humana y la sociedad co mo tal y su trama relacional y comunicativa ceden a esa "vis - animo" del hombre: la trascendencia que se identifica con la - estricta y misma libertad. Y así el hombre, ser de la mundanidad y ser social, es arrebatado por y para la trascendencia, - "deus ex machina", absoluto sin terrenalidad y señor todopoderoso sin morada permanente, también puro confín y situación límite, "Grenzenmensch" entregado al inescrutable afán de transformar en futuridad toda presencia, en rebasar en la libertad todo lazo que me une aquí y ahora al hombre y a las cosas.

La exuberante y pródiga producción de Scheler en el - primer cuarto de este siglo supuso una influencia decisiva en - los modos de pensamiento sobre el hombre y el mundo. Y de manera especial las relaciones entre hombre y hombre al interno de la comunidad. La fenomenología es altamente elaborada por él y aplicada a un variado campo de disciplinas filosóficas (49). - De una manera especial Jaspers subsumirá estas aportaciones y su psicología comprensiva se verá enriquecida y superada por -

este nuevo discurso metodológico. Y será en el mismo punto de partida sobre el hombre.

El paradigma del hombre que tiene el existencialismo es el dibujado por Scheler. Un hombre, cuya primera característica frente al resto del cosmos es su ex-centricidad, su íntima condición de ser del éxodo ("Ausdruck" formulado por Heidegger como existencial), ser capaz de ser, inobjetivable, "gestor sui", esencial libertad y radical trascendencia. Y aunque el hombre, siendo mundanidad, sobrepasa esta su condición de mundano, Scheler se adentrará en la realidad social y en ella auscultará un buen número de problemas. Según su formulación, el hombre no es esencialmente un "ser para sí" ("Fürsichsein"), sino un "ser con otros" ("Miteinandersein") y el mundo de la comunidad (mundo del tú, "Duwelt"; mundo interhumano, "Mitwelt") es una esfera fundamental del ser. (50)

Una de las formas schelerianas de la comunidad es la que Jaspers establece como "locus" de la comunicación empírica y casi con idéntica expresión, recordando ambos a Husserl: "la realidad del mundo de los contemporáneos y la comunidad se dan por sentadas como esferas-del-tú y esferas-del-nosotros, ante todo respecto del conjunto de la naturaleza, tanto viviente como inorgánica ... Además, la realidad del "tú" y de una comunidad se da por sentada antes que la realidad del "yo" en el sentido del propio yo y de sus vivencias personales y privadas" -

(51). La categorización establecida por Jaspers sobre la sociedad, decimos, en buena parte es tomada de Scheler. Este habla, desde una génesis histórica y a la vez biográfica, filogenética y ontogenéticamente, de una "forma" de sociedad sobre la base de la unión afectiva primaria y de una comunidad vital. Aun que diferentemente horda y familia-, los vínculos de cohesión son aquellos que Jaspers invoca (fusión afectiva, creencias, -conciencia común, tradición, etc.) y que Scheler tratará desde sus esclarecidos discursos sobre el instinto, el impulso afectivo, la empatía, la memoria asociativa y la inteligencia práctica.

Otras dos "formas" de sociedad, como en Jaspers, completan el cuadro. Una es la sociedad de individuos cuyo prototipo es la sociedad occidental, progresa movida por una razón impositiva, calculadora y desconfiada, que Jaspers describe como aquella en la que "se acentúa sobre él (el otro) como sobre un objeto de la naturaleza, que hay que dominar por organizaciones y actos ..., el otro queda convertido a su vez en cosa, y toda la participación y relación no es más que un medio de dominar al otro como se domina a una cosa" (52). La otra será la comunidad de personas espirituales, que en Scheler tiene como centro a Dios y que Jaspers transforma, desde Hegel, en "espiritu objetivo", que tiene su centro en la sociedad como tal y especialmente en el Estado.

También señalaremos, siquiera brevemente, que la descripción que Jaspers hace del amor en el análisis de la comunicación existencial recuerda e introduce caracterizaciones schelerianas. El "movimiento del amor" de la existencia empírica, que el "amor verdadero es indisoluble", que el "amor está seguro de sí mismo" y que "sin comunicación existencial todo amor es problemático" recuerdan la famosa definición que Scheler da del amor y el preeminente lugar que para éste ocupa el amor en las relaciones interhumanas. También para Jaspers, en su ya célebre "combate amoroso", se establece que "el amor es el sustancial origen del ser sí-mismo en la comunicación" y que "aunque la comunicación no funda el amor ..., cuando el amor existe -- realmente no puede cesar la comunicación" (53). Es aquel mismo amor entendido por Scheler como movimiento dirigido a "todo objeto individual concreto portador de valores", que es creador, y que en el objeto alcanza su "esencia axiológica ideal". Y como Scheler lo diferencia de la simpatía, del eros, de la filantropía, etc., así Jaspers lo perfila como distinto del erotismo, de la voluntad de posesión, etc. (54).

No señalamos aquí las dependencias, que son presencias, de Plotino, Spinoza, Schelling, Hegel y Dilthey, ni valoramos su significación y aportaciones en la psicología de la -- comprensión. Hemos preferido referir aquellas líneas de sentido que lo unen a sociólogos y "filósofos sociales" en su concreto análisis de la comunicación y en el dibujo que, a propó-

sito de ella, hace de la realidad social. Apuntamos brevemente su juicio y "recepción" de la filosofía de la existencia y una mera referencia a Kant, Nietzsche y Kierkegaard, también desde sus propias apreciaciones. Ello para dar razón etiológica de - su amplio y rico discurso sobre la comunicación humana.

4. Filosofía de la existencia y existencialismo.

La corriente de pensamiento así llamada existencialismo y en la que Jaspers tiene un puesto de centralidad presenta vertientes y orientaciones muy dispares. La filosofía que tiene como cometido de reflexión al hombre como existencia ha sido entendida como análisis de la existencia, como Jaspers quiere, como constructo de una filosofía del ser, ontología, como Heidegger intenta o como aproximación a una ontología fenomenológica, como Sartre pretende. Kierkegaard y Jaspers ahondan en una dirección que no pretende establecer un sistema ni una verdad universal. Se mueven y debaten más bien desde una pura experiencia personal y no generalizable, centrándose en la significación -- del existir individual y concreto, que queda siempre abierto e instalado en la paradoja. En la base va el análisis de la mundanidad e historicidad humanas, la conciencia del "instante eterno", el contacto personal con lo absoluto. Existir es mi existir y la verdad es búsqueda de la verdad. Y entregada queda -- siempre esta hermenéutica irresolublemente ante la cifra o el

silencio. La acentuación de la subjetividad y existencialidad frente a todo orden objetivo y esencial. Vivencia, singularidad y existencia que se afirman contra el idealismo, especialmente hegeliano, donde la disolución del sujeto es completa. Hacemos nuestra una definición ya clásica, que especifica a esta corriente de pensamiento como "el conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma" (55).

Presentamos brevemente algunas consideraciones de Jag pers sobre el existencialismo y su génesis, más que exponer sus contenidos temáticos, lo que estableceremos en capítulos subsiguientes.

Es casi unánime opinión considerar a Kierkegaard como el iniciador en la modernidad de la reflexión sobre la existencia. Con lo que queremos decir que tal modo de hacer filosófico clava sus raíces en los primeros días de la historia del pensamiento y que es retomado, ahondado y elevado a preocupación primera en la hora de "descomposición del espíritu absoluto". Decimos que larga es la peripecia de la preocupación por la existencia humana de este signo: Sócrates, el estoicismo, Agustín - de Hipona, el voluntarismo, el humanismo renacentista, Pascal, etc., en sus manifestaciones explícitas, en sus latentes presen

cias y en sus tan variadas metamorfosis (56). Aún no se ha escrito una historia de conjunto del existencialismo. Hay motivos para creer que es una empresa muy ardua escribirla, si se piensa qué contaminación de categorías del vivir histórico, de reflexiones filosóficas y de vicisitudes de las costumbres, de aventuras religiosas y de experiencias literarias se comprenden con aquella denominación, que, por otra parte, es aún tan equívoca, que muda profundamente su significado según la diversidad de los que, con o sin razón, son designados existencialistas" (57).

Con el nombre de filósofos existenciales -existencialismo y filosofía de la existencia- limitamos nuestra referencia tan sólo a los cuatro más representativos del área alemana y área francesa, como señalara ya J. Lenz y como confiesa el mismo Jaspers: "Los hombres que se barajan dentro del área alemana son Heidegger y yo; y en el ámbito francés Sartre y Marcel. Pero también hay otros. Mounier, que a través de una panorámica expuesta en forma de árbol genealógico muestra el entramado de la filosofía existencial. Debe añadirse a ellos ... Camus" (58).

Se suele considerar el existencialismo bajo dos aspectos: como un movimiento filosófico o como un fenómeno social, que consistiría en una mentalidad y una actitud ante la vida, eco de ese movimiento filosófico. Se trata de dos cosas bien -

distintas, pero relacionadas entre sí. Nosotros nos referimos aquí, lógicamente, al existencialismo en el primer sentido. El término existencialismo, decimos, no hace referencia a un sistema filosófico concreto a pesar de que son varios a quienes - se denomina como existencialistas y son muchas las características comunes que se les atribuyen. De esta no "escuela" existencialista es prueba patente la diversificación de preocupaciones en los diversos ámbitos de la creación humana. Y de la asistematicidad podría ser también ejemplo fehaciente el Sein und Zeit de Heidegger, parado o estacionado en el pórtico de su intento. Mientras que Sartre califica como existencialismo su filosofía, los demás no quieren para sí tal denominación. - Para éstos la razón parece ser la misma: que son demasiadas las diferencias existentes entre ellos, y por lo mismo no quieren aparecer como integrantes de un cerrado y monovalente movimiento filosófico. Jaspers mismo corrobora lo que indicamos cuando alude a la disparidad de pensamiento entre ellos y afirma que "ninguno, a excepción de Sartre, quiere ser existencialista" - (59).

El que, a pesar de esto, se siga considerando a todos ellos como existencialistas, viene a indicar que poseen también elementos comunes que nos permiten hablar de un movimiento filosófico común. "... a todos les es común el rasgo fundamental - que recorre el pensamiento de Kierkegaard: El dar la espalda a una verdad que sólo es pensada, que se presenta como lo extra-

fio a mi y a lo que yo soy indiferente, para entregarse a esa - otra que es la verdad vivida, a lo grave que se esconde en el hombre, a eso que en él es libre y tiene que decidir sobre sí mismo" (60).

Para Sartre, quien, según testimonio de Jaspers, es - el creador del existencialismo, pues "sin él la cosa hubiera que dado encerrada en el estrecho círculo de algunas personas" (61) la tesis común y fundamental del existencialismo es que "la -- existencia es anterior a la esencia". Esta tesis parece ser compartida por los demás filósofos existencialistas, aunque no todos vienen a coincidir cuando hablan de la existencia, si bien todos la entienden como existencia humana. "Eso que se llama - existencia es para unos la subsistencia individual como tal ... Para otros es la libertad de ser el yo propio ... Para unos es algo indeductible e independiente ... Para otros es estar inmersos en un poder en el que se entiende y por el que se sabe verificada la existencia, es decir, una trascendencia". De aquí que llegue a afirmar el mismo Jaspers: "Las diferencias en las actitudes fundamentales de aquellos ... agrupados como existencialistas son tan profundas que, no obstante la comunión en el principio de Sartre, se siente uno inclinado a negarles toda afinidad mutua" (62). Pero la dificultad mayor parece desatarse en el -- "preceder". Si el preceder significa que primero hay que existir para poder ser de un modo determinado, esto lo admitirían todos los pensadores de la filosofía existencial. Pero si se -

entiende en el sentido de que no hay existencias objetivas, y es así como hay que admitir la proposición hecha por Sartre, - esto no será admitido por los demás.

Nosotros pensamos que es más bien la idea y vivencia de la crisis, el "estado de yecto", de negatividad, la tierra íntima y común al existencialismo en su variante romántica, metafísica y humanística (63). "En efecto, dice H. Noack, esta filosofía pareció ser, en un momento, el altavoz de una generación que había perdido todo terreno firme bajo sus plantas. Si la filosofía vitalista, que había significado una fuerte crítica de su época, creyó superar el malestar y la insatisfacción ante la cultura, mediante aspectos generales de carácter cosmológico, mitológico e histórico-filosófico, o bien mediante repristinaciones de la mística y la teosofía ..., en la filosofía existencial irrumpió de modo pleno y arrollador ese "nihilismo" no sólo predicho ya por Nietzsche, sino experimentado y padecido íntimamente por él". (64)

Parece difícil, pues, encontrar una tesis fundamental que sea genuina y compartida, sin disensión, por el existencialismo. Por ello, más que buscar tesis o definiciones, el camino para aunar a los pensadores de la existencia suele centrarse en buscar su espíritu común, que, en buena parte, es epocal. En este sentido, se ha dicho que el existencialismo es un filosofar desde el "actor" y no desde el "espectador". El filósofo no se

sitúa a distancia de los problemas para analizarlos o resolverlos teóricamente, sino que se enfrenta a ellos de un modo existencial, pues en esta lucha está en juego el sentido de su vida. Son seres entregados a la "pasión heroica", para decirlo - con palabras de Nietzsche.

También se ha afirmado que el existencialismo se interesa primordialmente por el hombre, un hombre no objeto de conocimiento, sino sujeto; y no como sujeto encerrado en sí mismo, sino como sujeto en el mundo. Pauta marcada por aquellas hondas, dolidas interrogaciones del Constantino Kierkegaardiano: "¿Dónde estoy?, ¿qué quiere decir el mundo?". Jaspers acentuará de manera decidida la cuestión de la trascendencia.

Podemos decir en conclusión que en la amplia secuencia de pensamiento de este siglo así llamada existencialismo existen discrepancias radicales y extremas. Esto quiere decir que no existe exactamente una filosofía existencial sino más bien ciertos temas comunes a este discurso. En tal temario podemos señalar: la preocupación por la aventura del hombre en el mundo, el acceso a la verdad por los caminos experimentales, la prioridad de la existencia sobre la esencia. El punto de partida será el hombre que se va haciendo incesantemente, "gestor sui", en un mundo lleno de posibilidades: el "regnum hominis" de Francis Bacon y el hombre cartesiano como "maître et possesseur de la nature". Existir es hacerse, superándose, como dirá Marcel; vivir es luchar, como quería Ortega. Para Mounier,

la característica fundamental del existencialismo residirá en que esta filosofía es como "una reacción de la filosofía del - hombre contra los excesos de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas" (65). La filosofía de la existencia - frente al idealismo de Hegel. Kierkegaard contra Hegel. Es preciso leer de nuevo la realidad, "el texto primigenio de las relaciones existenciales individuales, humanas". Frente al "pen-sar puro", la "dialéctica existencial".

Jaspers, por su parte, llega a una conclusión, tras preguntarse por qué se llama a esa filosofía existencial, en - la cual parece quitar importancia a este asunto, ya que viene a decirnos que se trata más de una moda de la época y, por lo tanto, de algo accidental al existencialismo mismo, que de razones sólidas de afinidad de pensamiento: "El que esta nueva - filosofía recibiera por ahora el calificativo de existencial se debe exclusivamente a la tendencia moderna ... de encasquetar a todo producto un apodo que lo caracterice. Pero la filosofía moderna no necesita de ese nombre" (66). Realmente parece excesiva esta afirmación de Jaspers, pero quizá sea de interés al menos para ponernos en guardia ante cualquier afirmación gene-ralizada sobre este movimiento filosófico.

No podemos entrar aquí en una matización de estas diversas orientaciones del pensamiento existencial respecto a -- uno de sus cuerpos teóricos -y también su "nudo gordiano" y su

"*tantae molis*"-, más importantes y característicos. Nos referimos a la fundamentación metafísica y antropológica de la alteridad, así como al conocimiento de la misma y, desde ello, de las relaciones de sujeto a sujeto y de la comunicación. Aquella "*terra solitudinis et sudoris nimii*" de las relaciones hombre-mundo en S. Agustín, en Descartes, en Husserl y en Scheler cobra aquí toda su cuestionante magnitud. Dejando en el silencio a Sartre y Marcel (67), tan importantes en algunos aspectos como es el de la fenomenología de la corporalidad humana, enunciamos, por ser anterior y presente en Jaspers, indicativamente tan sólo, el planteamiento de la cuestión en Heidegger.

El autor de Sein und Zeit, en su analítica del "Mit-sein", concluirá en la íntima y esencial conexión entre hombre y mundo; no habrá sujeto sin mundo. Otros "Dasein" son y vienen conmigo, en mi mundo; la aventura de ser es, a su vez, la de existir con otros, la de existir en común. La atención al mundo circundante, como ya señalábamos al hilo de la transición del concepto de "Welt" de Husserl a Heidegger, se concretará en las formas de preocupación y atención al prójimo, en la solicitud. Por otra parte, en términos de conocimiento, el puente entre yo y yo, entre sujeto y sujeto, así desvelados en la fenomenica de la mundanidad del "Dasein", no tendrá en la simpatía, como Scheler quisiera, un fenómeno original y fundador del encuentro. Al pertenecer a la constitución misma del "Dasein" ser "Mit-sein", la relación con el otro será una proyección de mi -

propio ser en otro; este otro será un doble de mi yo y a imagen de éste será interpretado aquél. "Mit-sein" y "Mit-dasein" serán las dos categorías heideggerianas del pensar existencial - más hondamente labradas al respecto de la realidad social y comunicativa humanas: "El "ser ahí" es inmediata y regularmente poseído por su mundo" (68), "El mundo del "ser ahí" es un "mundo con". El "ser en" es "ser con" otros. El "ser en sí" intramundano de éstos es "ser ahí con" (69), "El "ser relativamente a otros" sin duda es, bajo el punto de vista ontológico, distinto del "ser relativamente a cosas ante los ojos" ... El "ser - relativamente a otros" se torna entonces "proyección" del peculiar "ser relativamente a sí mismo" en otro. El otro es una doublette del "sí mismo" (70).

Jaspers, en su descripción de la comunicación empírica y en el carácter de ocasión para una posible comunicación existencial que le confiere toma o repite las tintas sombrías y trágicas con que Heidegger describe la existencia en común - del "Dasein" bajo el dominio del "das Man" y del "Man-selbst". Aunque el juicio de Jaspers no es tan extremadamente peyorativo -sociedad y estado poseen, decíamos ya, una "existencial relevancia"- como el de Heidegger.

La existencia en común sorprendida por Heidegger desde la cotidianidad, la técnica y los útiles, será el reino de la inautenticidad, un mundo cosificado donde este "Mit-dasein"

es una cosa más entre otras. Las relaciones entre hombre y hombre y la comunicación toman esta expresión tan gravemente negativa: "... en cuanto cotidiano "ser uno con otro" está el "ser ahí" bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del "ser ahí". Mas estos otros no son otros determinados. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. Lo decisivo es sólo el dominio de los otros, que no es "sorprendente", sino que es desde un principio aceptado, sin verlo así, por el "ser ahí" en cuanto "ser con". Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder" - (71). Señorío del que habla Jaspers también, como hemos señalado, en la descripción de la "ratio" que accede al otro como a cosa y así lo instrumenta y utiliza bajo la pretensión y el ejercicio de dominación. Similares son las calificaciones con que Heidegger pinta la "cotidianidad" con los tres estadios de la comunicación objetiva jaspersiana a nivel de conciencia y estructura colectiva, de conciencia en general y de idealidad.

5. De Kant a Nietzsche.

1. Queremos hacer referencia, mínima e incidental, a otros pensadores de la tradición filosófica que influyen y condicionan los puntos de partida y orientaciones de la comunicación en el amplio y dispar "corpus" jaspersiano. Influencia que se concreta como más notoria en la comunicación existencial: -

libertad, trascendencia, totalidad, subjetividad, paradoja, - autenticidad, etc. y también individualismo Y serán Kierkegaard y Nietzsche, como cuestionantes de la razón absoluta, y Kant, secreta y fecunda raíz del idealismo, árbol que prolonga su -- larga sombra hasta Jaspers. Referimos más bien los juicios de Jaspers sobre tal dependencia.

La influencia de Kierkegaard y Nietzsche es tal que piensa el filósofo de la existencia que la filosofía no podrá ser la misma después de ellos; ambos nos han despertado a nuestra condición humana. "Son, dice, dos grandes filósofos, por -- los que nuestro tiempo iba en definitiva a orientarse" (72). -- Son los profetas de la última historia empeñados en un cometido muy estricto: "hacer abrir realmente los ojos". Trajeron una "honda verdad" desenmascaradora y denunciante de las "peregrinas positividades" de la época. Ellos han conducido la razón hacia lo originario. "No habrá ningún desarrollo sincero de la -- filosofía en el futuro que no haya realizado una exégesis de -- esos dos grandes que vaya al origen, pues ellos, en la destrucción de su propia obra y en el sacrificio de su propia vida nos revelaron algo insustituible. Siguen siendo los ineluctables -- inquietadores mientras tengamos una falsa quietud" (73).

Se ha considerado al solitario danés como el decisivo punto de partida del existencialismo moderno. Su obra aparece ante todo como un reproche: "el hombre ha perdido su existen

cia". Se vuelve contra Hegel y mira a lo religioso como camino de la existencia. El hombre no puede encontrar conocimiento al guno real de sí mismo en lo finito. Un conocimiento de sí mismo sólo es posible desde la fe de lo infinito. Lo infinito se actualizará en lo finito, lo eterno en lo temporal, lo divino en la condición de la humana existencia. La existencia queda formulada así como paradoja y en la paradoja camina. Por ello no es susceptible de los modos de conocimiento establecidos: - histórico, filosófico o científico. Sólo desde el ámbito religioso vendrá su esclarecimiento. Jaspers, por su parte, desde Kant, subordinará la existencia religiosa a la existencia ética, a la decisonalidad libre y autónoma. También vinculará -- razón y fé Jaspers y formulará la trascendencia también bajo -- la influencia de la idea trascendental kantiana, no hacia un -- Dios o Absoluto de la fe, será el todo envolvente ("das Umgreifende", "Nicht-Eingreifende") donde no puede cuajar un contenido y que tensiona de continuo al conocimiento.

Los presupuestos existencialistas pueden ser resumidos así: a) Aversión al idealismo hegeliano; b) Valoración del individuo singular sobre las entidades colectivas y universales; c) Anticonceptualismo y exaltación de la fe desesperada como -- único camino para ponerse en contacto con la existencia auténtica; d) Antiburguesismo y odio a la liviandad en la manera de vivir; e) Valoración de la angustia ("religiosa") que produce la posibilidad de pecar (igual a "vértigo") como medio de sa--

ber quién soy (igual a "un ser esencialmente pecador, caído") que sólo en el pecado acude a Dios; f) Diferencia de estadios en la vida: estético, moral, religioso (74).

Para Jaspers, sobre Kierkegaard es imposible construir una filosofía, pero a la vez le es por entero patente - que sin él tanto la teología dialéctica como la filosofía existencial no hubieran sido posibles. La grandeza de un filósofo viene dada en su capacidad de infusión de originalidad, de nuevo sentido a un lenguaje filosófico tradicional. Viejos pensamientos retoman en él un nuevo espectro de significado y sentido. Así lo ve Jaspers -y así lo asume- como quien desciende a la desnudez originaria, como quien denuncia, como quien vislumbra la nueva posibilidad. Para el gran pensador de Oldenburg - la escultura vital y creadora de Kierkegaard es algo íntimamente acariciado. El formula la actitud y el quehacer del filósofo en un "tiempo indigente", como ave agorera que sobre las cabezas anuncia la catástrofe, marca la desazón y la urgencia, - invoca la responsabilidad y la sinceridad antes de desplomarse. Kierkegaard significa por antonomasia la existencia filosófica, que, transida por las situaciones límite, lucha por la aclaración de la existencia (75).

Las relaciones humanas se instalan así en la dialéctica singular-universal. En el intento de llegar a ser "individuo" han de establecerse dos metas: ser único entre todos y ser

todo el mundo. Por otra parte toda relación entre existencias, siguiendo la famosa distinción schopenhaueriana, será una relación de sujetos entre sujetos y cosas. A su vez la comunicación intersubjetiva aparece como indirecta: sólo el amor puede superar el abismo entre un yo y un tú, el otro me "voca" solicitado por mi existencia. Dialéctica y paradójicamente situará Jaspers la comunicación y desde aquí. También acentuará sobremanera esta vinculación por el amor en el "combate amoroso": el amor es un momento de la conciencia absoluta, el amor es "la indiscutida presencia de la trascendencia en la inmanencia" (76).

Tanto el planteamiento paradójico de la comunicación -la soledad de sí mismo y la unión con el otro, la patentización y la realización, el combate amoroso, la relación entre la comunicación y su contenido, su temporalidad e instantaneidad, su realidad procesual y de peligro-, su afirmación constante de la trascendencia y la torturante experiencia del ser en el fracaso (77) y del desgarramiento del ser ("Zerrissenheit -- des Seins") renuevan en la contemporaneidad los crudos planteamientos de la antropología luterana y kantiana, continuada hasta Barth y Gogarten en sus tesis trascendentalistas, equivocistas y diastásicas y en la reafirmación de la "fundata spes" - (78).

2. Nietzsche seguirá una senda en buena parte similar a la de Kierkegaard, invitando al hombre a penetrar en su mismitud para vivir de algún modo la singularidad y a la vez su trascendencia. El es, ante todo, "el psicólogo desenmascarador implacable de todas las ilusiones engañosas y vidente de la sustancia histórica en medio de un mundo sin creencias" (79). No podemos presentar aquí ampliamente la interpretación que de Nietzsche hace el psiquiatra y profesor de Heidelberg y Basilea que recorriera muy joven los Alpes, allí mismo donde Federico Nietzsche, enfermo como él, intuyera un buen número de sus geniales creaciones. Nietzsche es a los ojos de Jaspers, ante todo, un filósofo, categoría no subsumible en la de profeta, poeta o presocrático en la modernidad. El es la existencia en la anticipación, del fracaso en el límite, de la ilimitada inquietud, de la acendrada búsqueda, de la caída y el surgimiento denodado. El dice y encarna la negación y la superación. El debe ser interpretado desde esa misma versatilidad, plurivalencia, desidentidad y "asamblea de máscaras" que es su obra. Nada fácil llegar al sentido y referente último de una de las creaciones más excelsas desde la metáfora, donde su autor, como la Sibil, se dice y dice el mundo en un penetral y cifrado código de símbolos (80).

Para nuestro autor todo análisis de Nietzsche debe partir de una correlación entre su pensamiento y su vida como de una interrelación continua de todo su pensamiento. Nietzsche -

aparece a los ojos del filósofo de la existencia como una pasión por la cuestión del ser desde la filosofía de la contradicción y desde la esencial ambigüedad de la verdad. Su enfrentamiento a la cruda realidad de la época, su desenmascaramiento de tantas teorías inconsistentes, su asunción de la tradición para reinterpretarla, su mirada profunda a los reinos oscuros del nihilismo hacen que Jaspers parta siempre de Nietzsche como de una tierra firme y segura, como de un punto de partida obligado para la filosofía subsecuente. "La base de nuestro filosofar está en la tradición; es un ejercitarse en Platón, Kant y los demás grandes maestros. Pero bien entendido que tales estudiosos apenas podrán darnos fuerza para el presente sin el aditamento de Nietzsche, Kierkegaard y Marx" (81).

Para Nietzsche, pensamiento y vida se condicionan de tal modo que no son inteligibles sino el uno desde el otro. El pensamiento vale tan sólo en la medida en que, surgiendo de la existencia, empeña toda la vida. Vale para la vida, en la que sumerge sus raíces. En la oposición radical al pensamiento aislado, cerrado y consistente en sí, absoluto, coincide con Kierkegaard; pero de él difiere al formularlo en y desde, atravesado por la biología y la vida, que es totalidad. "El hombre puede llegar donde quiera con su conocer y presentarse a sí mismo como lo más objetivo, pero, al fin y al cabo, de todo esto no hace más que sacar su propia biografía". Su obra, así, no es sino la expresión misma de su vida y de su personal drama. El con

traviene decididamente el "conocimiento inmaculado", al "hombre teórico" y a las ideaciones del pensar absoluto -pura "representación"-, que, en su misma condición de pensamiento absoluto, clava la raíz en la historia, en una altura epocal. Que este es el ejercicio del filosofar: una experiencia individual y concreta. Es desde y en la vida donde este pensar acontece y la vida es incoherencia, procesualidad, oposición y conflicto, afirmación y negación, no objetividad.

Jaspers entona un canto a la individualidad y veracidad de Nietzsche. Caído el "cielo de la verdad", ésta se moverá en el terreno moral y político, no en la adecuación entre entendimiento y realidad objetiva. La verdad será la traducción de la experiencia existencial. Existencia que no es objetiva. El hombre es un quehacer del hombre, de un ser "no fijado". "El hombre es algo que debe ser conquistado". La "Existenz" y el "Übermensch" son ese ser que es desde sí mismo y se escoge a sí mismo; su autenticidad va en su autodecisionalidad. El, en la "transformación valoral de todos los valores", vive en la instancia de la subjetividad creadora, tan alejada de la "masa" jaspersiana y del "das Man" heideggeriano.

Frente a los "Herdenmenschen" y a los "Herrenmenschen", frente a las formas de impersonalidad, acentúa el vivir en mis misma (82). Estas tienen cobijo y vigencia en los variados modos en que la "mediocridad" se concreta. El análisis nietzscheano -

de la masa, de los espíritus mediocres y serviles, coincide, en términos de conocimiento, con las reflexiones de Jaspers sobre la conciencia colectiva del "blosse Dasein" y de la conciencia en general. A lo más que llegan tales espíritus que no acometen la empresa de vivir en el riesgo y en el desafío, en la existencia como lucha, es a la coincidencia en la sustancia de una -- idea, pero su singularidad creadora allí concluye y se pierde, como en el caso del cristianismo para Nietzsche. Es necesario -- el surgimiento original ("Zaratustra se ha transformado. Zaratustra se ha hecho niño. Zaratustra se ha despertado"), asumirse como "una cuerda floja tendida sobre el abismo" (83). Se trata de vivir desde la originalidad y la trascendencia, que son -- el corazón mismo de la libertad. La dialéctica racional de Hegel se torna dialéctica existencial.

Como en Nietzsche, el hombre jaspersiano es víctima -- de la angustia. La afirmación de la "Existenz" en la libertad -- creadora se verá continuamente en el peligro de la paradoja de la individualidad propia y frente al mundo, en medio del río del devenir, del eterno retorno, transido de temporalidad y finitud. Este hombre que "desconoce el estar harto", a la intemperie, sin amarras de ideologías y creencias, queda entregado a la profunda soledad del sí mismo, en el desierto más solitario ("in der einsamsten Wüste"). El lleva atravesado el corazón por la vivencia del nihilismo: solo y derelicto ante su futuro y el del mundo, en la asunción --"amor fati"-- de su intransferible destino. Nadie

ha pintado tan perfiladamente la quiebra de la metafísica de -- Occidente, que en él tiene su "locus" de revelación y de tragedia. Jaspers, contra Nietzsche ("Mucha cosa es ser siempre dos", "... ando entre los hombres como entre fragmentos y miembros de hombre" (84)), hará un estimable esfuerzo para encontrar al hombre con el otro. Tal acceso al otro es a la vez receso al sí -- mismo, condenado a habérselas consigo, en su "profunda medianoche", en su "terra difficultatis et sudoris nimii". Como en Max Weber viera Jaspers el fracaso, así en Nietzsche ve la más profunda realidad de lo trágico. Angusta existencial que habita --y es, como la nada, un gusano, dirá Sartre-- la vida. Y sólo en la locura, como magistralmente Jaspers escribiera sobre Strindberg, Van Gogh, Hölderlin y Swedenborg, se salvará (85).

Para H. Noack, "no menor ha sido su influencia (de -- Nietzsche) para la filosofía existencial de Jaspers" (86). Y de manera especial esta influencia es interna a su teoría de la comunicación. Ello como teoría general del hombre y también al -- respecto de temarios muy concretos, como la veracidad, la desconfianza, la soledad, el amor, la insatisfacción, el encubrimiento, el silencio, la vida lúdica, la espontaneidad creadora, el fracso, el desgarramiento, la "voluntad de posesión", etc. Armado de una capacidad analítica singular y de un extraño dominio de los símbolos, Nietzsche ha puesto a la luz los entresijos más recónditos del ser humano individual y social. Su antropología filosófica ofrece los más preciados hallazgos para la psicología de -

la comunicación.

3. Largo sería el camino a recorrer para contemplar el nacimiento, progresión y culminación de la producción jaspersiana al interno de la matriz kantiana. Ello rebasa nuestro cometido de presente. Sea suficiente la insinuación de que toda la peregrinación mental del filósofo de Oldenburg arranca de la elección, relección, contrastación y prolongación de Kant: la escisión sujeto - objeto, la fundamentación del conocimiento científico, el análisis de la existencia y de la trascendencia, los problemas entre fe filosófica y revelación, entre filosofía y religión, así como el reino de las cifras, e incluso la pregunta por el sentido de la historia repiten un clásico cuestionario kantiano incorporado desde la pasión por el sentido de la existencia.

I.

CORRELACION ENTRE LAS TRES IDEAS METAFISICAS DE
KANT Y "PHILOSOPHIE"

Objetos teoréticos	Objetos prácticos	Campo de análisis	Argumentos	'Philosophie'
Alma	Inmortalidad	Psicología	Paralogismos	Aclaración de la exis- tencia (Existenzer- hellung)
Mundo	Libertad	Cosmología	Antinomias	Orientación en el mundo (Weltorien- tierung)
Totalidad	Dios	Teología	Supuestos existencia- les	Metafísica (Methaphy- sik)

II.

CATEGORIAS DEL ENTENDIMIENTO E IDEAS DE LA RAZON
EN KANT (Caracterización según Jaspers)

CATEGORIAS DEL ENTENDIMIENTO	IDEAS DE LA RAZON
<ul style="list-style-type: none"> - Se orientan a la intuición sensible - Son realizables intuitivamente - Son limitadoras - Son determinadas - Son dadas con su materia - Generan objetos de experiencia aislados - Generan objetividad - De ellas son deducibles principios - Son definitivas 	<ul style="list-style-type: none"> - Se refieren directamente y sólo a los conceptos y juicios - Nunca son intuitivamente realizables. Nunca la experiencia es adecuada a la idea - Se extienden a más allá de todo límite - Son indeterminadas - Únicamente puestas - Generan unidad de experiencia - Generan solamente referencia a la totalidad - De ellas se originan principios regulativos que tienen la forma general - Heurísticas

Cf. JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 601 (Apéndice: "Teoría de las ideas en Kant")

FORMAS DE CONOCIMIENTO EN KANT Y FORMAS DE COMUNICACION

EN JASPERS (Nivel cognitivo)

ORDEN DE LA REALIDAD.	ORDEN DE LA FORMALIDAD	ESTRUCTURACION DEL CONOCIMIENTO	AMBITOS DE LA COMUNICACION	ARTICULACION DE LA COMUNICACION	FORMAS DE CONCIENCIA	CONUNICACION OBJETIVA	CONUNICACION EXISTENCIAL.
La naturaleza tomada materialmente o como conjunto de fenómenos	Estética - trascendental	Percepción sensible y razón	Existencia (Dasein)	Comunicación de la existencia empírica ingenua	Conciencia colectiva	Conciencia del yo en general	Conciencia como origen (Ursprung) y Trascendencia como actualidad (Wirklichkeit)
La naturaleza tomada formalmente	Lógica trascendental. Analítica de los conceptos y de los principios	Conocimiento a priori de la razón en general	Conciencia en general	Comunicación racional	Conciencia del yo en general		
La totalidad absoluta de la experiencia posible	Dialéctica trascendental	Concepto de la razón o idea	Espíritu	Comunicación ideal	Conciencia del yo como sustancia		
Objeto impuesto (aufgegeben) que debe realizarse	Formulaciones de la voluntad. Libertad y axiología	Razón práctica pura	"Existenz"	Comunicación existencial	Conciencia		

Kant, como Platón y Agustín, significa para Jaspers la fundación misma del ejercicio de la razón llamado filosofar. Así suena su magnificación de Kant: "El que consigue penetrar - en él entra en una luz que difícilmente podrá gozar en ninguna otra instancia de los archivos del pensamiento ... El que se ha encaramado sobre esta cima no sólo puede desde ella contemplar todas las demás, sino que encuentra más cómodo acceso a las que se divisan en el horizonte" (87).

Jaspers dice avanzar "guiado por la Biblia y por Kant". Y aunque el correlato que señalamos entre la arquitectura de la obra de Jaspers y la de Kant en sus líneas de fuerza generales, de conocimiento y de relacionalidad y comunicación, no sean por entero coincidentes (ya veremos al analizar concretamente los - ámbitos de la comunicación, las influencias hegelianas, diltheyanas y husserlianas, por ejemplo), Jaspers llega desde Kant a la unidad entre existencia y razón. La intuición que proporciona - el material, el entendimiento que separa - "sacrificium intellectus" -, la razón que penetra, la infinitud del individuo enfrenteado en el conocimiento al mundo y la afirmación de la razón -- práctica llevan a Jaspers a su analítica existencial, no a una ontología de la existencia. Una reconciliación entre Kant y Kierkegaard infunde esta especificidad al asistemático sistema del - profesor de Heidelberg: "Con Kierkegaard, dice L. Gabriel, experimentó la dialéctica del pensamiento un agudizamiento por el - "salto cualitativo". Sólo mediante este salto se hacía, pues,

alcanzable el origen y se hacía existencial la dialéctica. Jaspers intenta reconciliar a Kierkegaard y a Kant entre sí y enlazar con el origen kierkegaardiano la idea kantiana de la razón. Mientras que Kierkegaard experimentó la tensión polar entre sujeto y objeto al máximo, en su culminamiento más alto -- dentro de la paradoja ..., busca Jaspers distender suavemente -- la tensión dialéctica por la razón de la idea y por la comunicación entre razón y existencia" (88).

En su teoría de la comunicación precipitará un amplio discurso por los reinos kantianos de la razón pura, de la razón práctica y de la fenomenalidad y la noumenalidad. Como "fenómeno" yo me conozco como sujeto ("Subjekt") de la experiencia y de la razón. No me sorprende como unidad sustancial, como ya en -- Descartes acontecía, sino que tengo conciencia de mi pensamiento como en la unidad del objeto pensado. Es el "Es" o el "Das - Ding". Jaspers tomará decididamente este análisis en su nivel -- comunicativo de la conciencia en general.

Más el yo como "res cogitans" no es todo el hombre. -- El es también "noumeno": realidad que huye toda concreción del conocimiento. Es persona y en su centralidad va el yo moral, el "deber ser" (para el que Kant tiene palabras de vuelo lírico -- abandonado el frío lenguaje técnico). Aquí incardinará Jaspers su reflexión sobre la "Existenz", que mueve su inasible rostro por las misteriales regiones de la voluntad creadora, que es --

libertad y axiología. Igualmente del otro caerá bajo mi mirada su aparecer; aquello que lo caracteriza como mismidad y como - fin en sí se hurtará a todo intento de sorprendimiento. Jaspers pues, elaborará a partir de aquí su comunicación de existencias en la libertad, la trascendencia, en la caída en la fenomenalidad ("blosse Dasein") y su surgimiento y navegación heroica por los mares de la "Existenz".

Igualmente, aquella utopía jaspersiana de la "comunidad de los racionales" repite al kantiano "ente ético comunitario" ("ethisches Gemeinwesen") (89).

- 1.- FELLERNEIER, J., Compendio de sociología católica, trad. - de L. Martín Merino, Herder, Barcelona, 1960, pp. 23-26; - UTZ, A.F., Sozialethik. I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Herder, Heidelberg-Löwen, 1958, p. 52. Para estas relaciones y contrastaciones: LENOBLE, R., Esquisse d'une histoire de l'idée de nature, Albin Michel, Paris, 1969; - CLASTRES, P., La société contre l'état, Ed. de Minuit, Paris, 1974. Para la operancia de esta tipificación en las - concepciones del poder y del Estado: MOYA, C., "Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón", en HOBBS, T., Leviatán, trad. de A. Escotado, Ed. Nacional, - Madrid, 1979, pp. 7-104. Para el "puesto" del individuo en ambas tipificaciones: MARTIN, A. von, Sociología de la cultura medieval, trad. de A. Truyol Serra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 117 y ss. Una honda reflexión sobre ello: DAHRENDORF, R., Homo sociologicus, trad. de J. Belloch, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, -- 1973, passim. Además del clásico estudio de Ortega y Gasset: El hombre y la gente, Revista de Occidente, Madrid, 1954, p. 23 y ss. Sobre él: FERRATER MORA, J., "Ortega y la idea de la sociedad", en Insula 119 (1955) p. 4 y ss.
- 2.- TONNIES, F., Comunidad y asociación, trad. J.F. Ivars, Península, Barcelona, 1979, pp. 39-40. En la edición alemana: Gemeinschaft und Gesellschaft, Hans Baste, Leipzig, -- 1935, pp. 14-15. Otros escritos de Tönnies de interés a este respecto: "Gemeinschaft und Individuum" y "Der Begriff der Gemeinschaft", en Soziologische Studien und Kritiken, II, Gustav Fischer, Jena, 1926, pp. 200-208 y 266-268, respectivamente. Sobre Tönnies: LEIF, J., Les catégories fondamentales de la sociologie de Tönnies, P.U.F., París, 1946; ARON, R., La sociologie allemande contemporaine, P.U.F., París, 1950 pp. 20-28; NISBET, R., La formación del pensamiento sociológico, I, trad. de E. Molina, Amorrortu, Buenos Aires, 1966, pp. 100-114.
- 3.- TONNIES, F., Comunidad ..., p. 67. (Gemeinschaft ..., p. - 40)
- 4.- TONNIES, F., Comunidad ..., p. 115 y ss. (Gemeinschaft ..., p. 89 y ss.).
- 5.- TONNIES, F., Comunidad ..., p. 135 y ss. (Gemeinschaft ..., p. 107 y ss.).
- 6.- TONNIES, F., Comunidad ..., p. 155 y ss. (Gemeinschaft ..., p. 125 y ss.) Una exposición clarividente de los "modos de voluntad humana" en: LISSARRAGUE NOVOA, S., o.c., pp. 155-162.
- 7.- MARTÍN LOPEZ, E., "Acción social y método sociológico en -

Max Weber", en Boletín de Documentación del Fondo para la Investigación Económica y Social, Madrid, V, 4 (1973) 2-10. No entramos aquí en las relaciones de Jaspers con Alfred y Max Weber y sus mutuas influencias doctrinales. Sus escritos sobre M. Weber (especialmente: "Max Weber. Discurso -- conmemorativo", "Max Weber. Político-Investigador-Filósofo", "Anotaciones al pensamiento político de Max Weber", en: JASPERS, K., Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía, trad. R. Jimeno Peña, Gredos, Madrid, 1972, pp. 330-347, 348-417, 418-431) son apasionados y cuajados de admiración hacia él. Jaspers asume el análisis original y espléndido de Weber sobre la modernidad (Cf. LOWITH, K., Gesammelte Abhandlungen Zur kritik der geschichtlichen Existenz, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1959, pp. 8-36: -- "Webers Interpretation der Bürgerlich-kapitalistischen Welt am Leitfaden der 'Rationalisierung'") y éste perfila desde aquel, dentro de la corriente diltheyana, conceptos de su metodología sociológica ("Verstehen", neutralidad valoral, tipo ideal, etc.) Sobre ello, con la bibliografía concreta pertinente: UNA JUAREZ, O., "Introducción a la epistemología y metodología en Max Weber", en Estudio Agustiniano, XIV -- (1979) 99-107.

- 8.- Cf. A Treatise on General Sociology, Dover Publications, - New York, 1963, pp. 145-363.
- 9.- Cf. De la division du travail social, Alcan, Paris, 1902, todo el cap. VII.
- 10.- Cf. Social Organization. A Study of larger Mind, Free Press Glencoe, 1956, pp. 33 y 30 respec. En el segundo capítulo - de esta clásica obra (y en esta edición) se valora la relación entre la comunicación moderna y la individualidad, presentando las posiciones alternativas que sostienen: bien - que la comunicación moderna favorece el desarrollo de la - individualidad o bien que la destruye.
- 11.- "Todos son el otro y ninguno él mismo", dice HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1968, p. 144. JASPERS, K., Filosofía, I, p. 451 y ss.
- 12.- Cf. El puesto del hombre en el cosmos, trad. de J. Gaos, - Losada, Buenos Aires, 1964, p. 85, donde se habla de un robustecimiento creciente de la razón, "pero fundado sólo en una creciente apropiación de las ideas y los valores por - los grandes impulsos colectivos y los cruces de interés entre ellos". Para los conceptos schelerianos de "tradición" y "contagio afectivo interindividual temporal": PINTOR RAMOS, A., El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica, Ed. Católica, Madrid, 1978, p. 118.

- 13.- Cf. Mito y metafísica, trad. de N. Moreno, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 91. Igualmente de interés su estudio: "Les implications ontologiques de la conscience mythique primitive", en Fenomenología e Sociología, número especial de - Archivo de Filosofía, Ed. Liviana, Padova, 1951, pp. 99-108. El mismo Scheler califica así este paso: "El hombre - es el único ser que puede elevarse por encima de sí mismo y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas, también a sí mismo, en objeto de conocimiento". Cf. El puesto ..., p. 68.
- 14.- HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 30 y ss. Para este proceso desmitificador de la razón y sus milenarismos ilustrados sobre el hombre en una sociedad "more geometrico" organiza da: HORKHEIMER, M.- ADORNO, T.W., Dialektik der Aufklärung Oxford University Press, New York, 1944; HORKHEIMER, M., The Eclipse of Reason, Oxford University Press, New York, 1947; POPPER, K.R., Das Elend des Historizismus, J.C.B. - Mohr, Tübingen, 1944; ID., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I: Der Zauber Platons; II: Falsche Propheten. He gel, Marx und die Folgen, Francke, Bern, 1945 y 1957
- 15.- TONNIES, F., Comunidad ..., p. 144 (Gemeinschaft ..., p. - 114)
- 16.- Un análisis certero de "die bürgerliche Gesellschaft" en - Hegel: BOURGEOIS, B., El pensamiento político de Hegel, -- trad. de A.C. Leal, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, espec. p. 123. Una excelente exegesis del hegeliano "Un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo" en: LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 122-139
- 17.- Nos referimos a: Die geistige Situation der Zeit, W. de - Geyter, Berlin, 1931 y Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Piper, München, 1949. Honda es la influencia de tal diag-- nóstico desde 1931 y en autores de primera fila en la teoría sociológica última, por ejemplo: MANNHEIM, K., Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, A.W. Sijthoff's Uit- geversmaatschappij N.V., Leiden, 1935 y SOROKIN, P.A., The crisis of our age, E.P. Dutton, New York, 1941. Para una apreciación de las tesis de Jaspers dentro de la "filoso- fía de la crisis": GINER, S., Historia del pensamiento so- cial, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 567-586.
- 18.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 622
- 19.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 264
- 20.- ID., Ibid., p. 265
- 21.- ID., Ibid., p. 285

- 22.- Una muestra significativa de ello son los artículos de los dos primeros en el Handwörterbuch der Soziologie, F. Enke, Stuttgart, 1931, dirigido por A. VIERKANDT: "Gemeinschaft" y "Gruppe", y el libro del tercero Individuum und Gemeinschaft, W. de Gruyter, Leipzig et Berlin, 1926. Para los dos -- últimos que señalamos: LOWITH, K., Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1928; THEUNISSEN, M., Der Andere. Studien zur Ontologie der Gegenwart, W. de Gruyter, Berlin, 1965. Para un tratado temático general de esta corriente: SOMBART, W., Noosociología, trad. de J. Tobío Fernández, Instituto de Estudios Políticos, - Madrid, 1962, pp. 45-110: "Las formas fundamentales de la convivencia humana"; FREYER, H., Introducción a la sociología, trad. de F. Gozález Vicén, Nueva Epoca, Madrid, - 1951, p. 146 y ss. Para un trato individual: BOCKENHOFF, J., o.c., 141-143 (Löwith), 146-149 (Theunissen), 150-151 (Litt); LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 398-399 (Litt), 399-400 (Löwith). Para el entero curso de este pensamiento has ta lo que llamaría M.R. Stein "the eclipse of community": Cf. las obras citadas de ARON, NISBET y LISSARRAGUE, además de GINER, S., La sociedad masa. Crítica del pensamiento - conservador, Península, Barcelona, 1979, pp. 192-198: - "El desvanecimiento de la comunidad". Para una descripción general de esta época de la sociología alemana, vide E. - MARTIN LOPEZ: "Presentación" a la obra de Th. GEIGER, La estratificación social del pueblo alemán, Euramérica, Ma- drid, 1971, pp. 9-30. Igualmente ha sido estudiado por E. MARTIN LOPEZ el pensamiento sociológico de Sombart, Freyer y Von Wiese en La sociología postweberiana en Alemania, - edic. xerografiada, 1979, cuyo texto corresponde a un cur- so de doctorado impartido en la Facultad de Ciencias Polí- ticas y Sociología de la Universidad Complutense. Por otra parte, la profesora R. MORALES acaba de concluir un denso trabajo sobre la teoría de los grupos sociales en Vierkant.
- 23.- Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesells- chaftung, Duncker und Humblot, 1908, pp. 47-133, amplio -- apartado que lleva por título: "Die quantitative Bestimm- theit der Gruppe" y recogido en parte en la clásica anto- logía de K.H. Wolff y en la traducción castellana, que ci- tamos.
- 24.- Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft, - W. de Gruyter, Berlin-Leipzig, 1917.
- 25.- Cf. The sociology of Georg Simmel, ed. de K.H. Wolff, Free Press, Glencoe, 1964, p. 409. "La inclinación del hombre - por la unidad y la totalidad, como expresión de su propia individualidad", se dice en su obra Sociology of religion, trad. de C. Rosenthal, The Philosophical Library, New York, 1959, p. 48.

- 26.- Citamos por la traducción castellana de la obra ya indicada de Simmel: Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, I, trad. de la Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1977, p. 368.
- 27.- SIMMEL, G., Sociología ..., I, p. 369. A este respecto es de interés: SPYKMAN, N.J., The social theory of Georg Simmel, Atherton Press, New York, 1966, espec. pp. 198-212: "The individual and the group".
- 28.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452. COMTE, A., Discurso sobre el espíritu positivo, trad. de J. Marías, Alianza Ed., Madrid, 1980, espec. pp. 17-23, para el primer estado, y 23-27. No entramos en una analítica de las relaciones de este planteamiento con el que Jaspers hace en Origen y meta de la historia, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 20 y ss., donde, al establecer las características del "tiempo-eje", se habla de una "edad mítica", de un "pensamiento especulativo" y de un "gran brinco" del hombre.
- 29.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452
- 30.- BERGER, P.L.- LUCKMANN, Th., La construcción social de la realidad, trad. de S. Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires, - 1976, p. 120 y ss. En este mismo sentido: los escritos ya referidos de Gusdorf y BOLLNOW, O.F., Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo, trad. de W. Kemp, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 37 y ss. y p. 114 y ss.
- 31.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452.
- 32.- ID., Ibid., p. 452
- 33.- ID., Ibid., p. 452. Se refiere, entendemos, a: TARDE, G., L'opinion et la foule, Alcan, Paris, 1901; LE BON, G., La psychologie des foules, Alcan, Paris, 1920; LEVY-BRUHL, L., Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Alcan, Paris, 1910. Y entendemos que para Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Alcan, Paris, 1912. Por lo mismo debería hacer mención de Bergson, Mauss, - Halbwachs y otros teóricos, por distintos caminos, de la "mentalidad primitiva". Un enfoque desde la sociología del conocimiento: HOROWITZ, I.L. (dir), Historia y elementos de la sociología del conocimiento, I-II, trad. de N. Bugallo y otros, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1974 y 1969, espec. I, pp. 98-115 (Schutz), 247-262 (Malinowski) y II, 24-35 (Cassirer).
- 34.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452. Por entero sugerentes y coincidentes con este itinerario jaspersiano son las afir-

maciones comtianas, que así suenan: "Esta evolución general del espíritu humano puede ser ampliamente constatada, de una manera sensible, aunque indirecta, al considerar el desarrollo de la inteligencia individual. El punto de partida, al ser necesariamente el mismo en la educación del individuo y en el de la especie, hace que las diversas fases principales de la primera, deban representar las épocas fundamentales de la segunda. Así, cada uno de nosotros, al finalizar su propia historia, no recuerda haber sido sucesivamente en lo que se refiere a sus nociones más importantes, un teólogo en su infancia, un metafísico en su juventud y un físico en su madurez". Cf. COMTE, A., Curso de filosofía positiva, trad. de J.M. Revuelta, Aguilar, Buenos Aires, 1973, p. 38.

- 35.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452. Para HEIDEGGER: Ser ..., p. 65 y ss. Para la trayectoria histórica de esta problemática: LOWITH, K., Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1967. BOLLNOW, O.F., o.c., passim.
- 36.- Cf. Filosofía, I, p. 456
- 37.- Una presentación de su obra en: SCHUTZ, A., On phenomenological ..., en pp. 324-327 se recogen todas sus producciones. Para la corriente fenomenológica y las ciencias sociales: - Fenomenología e sociología, cit. supra; SMART, B., Sociology, phenomenology and marxian analysis. A critical discussion of the theory and practice of a science of society, Routledge and Kegan Paul, London-Henley-Boston, 1976, pp. 73-149; BLAU-NER, H., Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien, A. Hain, Meisenheim a. Glan, 1978; KAUFMANN, J.N., "Husserl et le projet d'une sémiotique phénoménologique", en Dialogue 17 (1978) 20-34.
- 38.- HUSSERL, E., Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie, trad. de G. Peiffer y E. Levinas, J. Vrin, Paris, 1953, p. 78. Casi con idénticas palabras, Jaspers: "Pues ya como existencia empírica yo soy sólo por virtud de la otra - existencia empírica en acción recíproca. Un hombre no es solamente por nacimiento y herencia, que sólo es realmente hombre por virtud de la tradición que le pone en su mundo. Un ser aislado no existe más que como noción límite, no de hecho". Cf. Filosofía, I, p. 456.
- 39.- HUSSERL, E., o.c., p. 118. Para el puesto de Husserl en la historia de la reflexión sobre la alteridad: BOCKENHOFF, J., pp. 63-67: "Die Intersubjektivitätslehre Husserls".
- 40.- Cf. El hombre ..., pp. 153-158.
- 41.- "El horizonte entero de las indagaciones posibles con una -

sola palabra: es el mundo ... Las ciencias de esta actitud primitiva son ... ciencias del mundo ... coinciden los con ciertos 'ser verdadero', 'ser ideal', 'ser en el mundo'. - "HUSSERL, Ed., Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1962, p. 17.

42.- HUSSERL, E., Ideas ..., p. 66

43.- VAN BREDA, :, "L'itinéraire husserlien de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendente", en Bull. de la - Soc. Française de Philosophie (1973), p. 171

44.- Heidegger desarrolla con extraordinaria sugerencia el existencialismo "In-der-Welt-sein" (entendido el "in" como "inner" y "wohnen") desde los conceptos de "Befindlichkeit", "Verstehen", "Welt-offenheit". Cf. El ser ..., p. 76 y ss. Un lucido deslindamiento de este concepto heideggeriano: BIEMEL, W., Le concept de monde chez Heidegger, Nauwelaerts-Vrin, - Louvain-Paris, 1950. Para Dilthey: BOLLNOW, O.F., o.c., p. 38 y ss. Concepto tan excelentemente descrito por M. MERLEAU-PONTY: "El modelo fenomenológico no es el ser puro, sino - el sentido que transparece en la inserción de mis experiencias y las del otro, por el engranaje de las unas en las -- otras, es, pues, inseparable de la subjetividad y de la intersubjetividad". Cf. Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, pp. XV-XVI. Jaspers analiza el concepto de mundo ampliamente en Filosofía, I, pp. 73-171. "El mundo es concebido en su independencia, y sin embargo al propio tiempo con límites como un existente, que en conjunto no existe por sí mismo, y en lo particular es siempre de índole relativa y perspectivista", se dice en p. 171 de esta obra.

45.- HUSSERL, E., Ideas ..., p. 64.

46.- SCHUTZ, A., Fenomenología del mundo social, Introducción a la sociología comprensiva, trad. de E.J. Prieto, Paidós, Buenos Aires 1972, p. 169 ss. Retoma los conceptos schelerianos de "Mitweltsphäre" y "Vorweltsphäre", como ámbitos donde se inscriben la "tuidad" ("Duheit").

47.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 457.

48.- ID., ibid., p. 453. Referente a la intersubjetividad y al "alter ego": SCHUTZ, A., "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl", en Collected Papers, III: Studies in phenomenological philosophy, ed. by I. Schutz, M. Nijhoff, The Hague, 1966, pp. 51-84; ID., "Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter -- ego", en Collected Papers, I, The problem of social reality, ed. by M. Natanson, M. Nijhoff, The Hague, 1962, pp. 150-179. ID., "Sartre's theory of the alter ego", en Collected ..., I, pp. 180-203. Igualmente de interés: FRINGS, M.S., "Husserl

and Scheler: Two views on intersubjectivity", en Brit. Soc. Phenomenol. 9 (1978) 143-149.

- 49.- Cf. ROBERTO, N., "La fenomenología secondo M. Scheler", en Riv. di Filosofia 27 (1936) 227-249; SPIEGELBERG, H., The phenomenological movement. A historical introduction, 2 vols. (Phaenomenologica, vols. 5-6), M. Nijhoff, The Hague, 1965, 1965. Para situar a Scheler en la reflexión sobre la alteridad: LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 221-255; ORTUZAR, M., "Lecciones sobre las filosofías de la vida. El problema de la trascendencia: Max Scheler", en Estudios, Buenos Aires, 78 (1953) 255-283. Para la problemática husserliana sobre el mundo exterior y el otro yo, que Scheler retoma a propósito de "la esfera del mundo exterior" y "la realidad del mundo exterior": SCHELER, M., Idealismo y realismo, trad. de A. Schroeder, Nova, Buenos Aires, 1962, p. 21 y ss.
- 50.- Una amplia exposición en: MALIK, J., "Das personale und - soziale Sein des Menschen in der Philosophie Max Schelers", en Theologie und Glaube 54 (1964) 401-436. La toma de postura de Heidegger ante estos conceptos: HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 133 y ss.: "El 'ser ahí con' de los otros y - el cotidiano 'ser con'".
- 51.- SCHELER, M., Die Wissenformen und die Gessellschaft, II, - Leipzig 1926, p. 477 (en el vol. VII de las Gessammelte Werke, ed. de M. Scheler, Francke, Bern, 1954. Hay traducción castellana: J. Gaos, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1947)
- 52.- Cf. Filosofía, I, p. 453. Estas formulaciones de Scheler se desarrollan a lo largo de Wesen und Formen der Sympathie (Gessammelte Werke, VIII, ed. de M.S. Frings, Francke, Bern, 1973. (Hay traducción castellana: J. Gaos, Losada, Buenos Aires, 1957). Amplios comentarios en: SCHUTZ, A., Fenomenología ..., p. 127 y ss.; PINTOR RAMOS, A., El humanismo ..., p. 212 y ss.
- 53.- JASPERS, K., Filosofía, I, pp. 472-475
- 54.- Para la definición de Scheler: Wesen ..., p. 164. Para esta definición fenomenológica del amor: Mc GILL, V.J., -- "Scheler's theory of sympathy and love", en Philosophy and Phenomenological Research 2 (1941-1942) 273-291; WILLIAMS, R.H., "Scheler's contribution to the sociology of affective action, with especial attention to the problem of shame", en Phil. and Phenom. Research 2 (1941-1942) 348-358. Para una visión completa de la obra scheleriana: DUPUY, M., La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité, 2 vols., P.U.F., Paris, 1959
- 55.- JOLIVET, R., Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre, trad. de A. Pacios, Gredos, Madrid, p. 23. Entre la amplia bibliografía, señalamos algunas obras, recopiladoras de información unas y ya "clásicas", otras: -

GABRIEL, L., o.c., amplia bibliografía en pp. 331-336; - NOACK, H., La filosofía europea occidental, trad. de R. de la Vega, Gredos, Madrid, 1966, amplia bibliografía general y concreta sobre autores en pp. 355-431; LENZ, J., El moderno existencialismo alemán y francés, trad. de J. Pérez Riesco, Gredos, Madrid, 1955; BOLLNOW, O.F., Filosofía de la existencia, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1954; WAHL, J., Historia del existencialismo, trad. de B. Guillén, Deucalión, Buenos Aires, -- 1954; ABBAGNANO, N., Introducción al existencialismo, -- trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1955; REDING, M., Die Existenzphilosophie Heidegger, Sartre, Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht, Schwann, Düsseldorf, - 1949; MULLER, M., Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XXe. siècle, Desclée de Brower, Paris, 1953; LOWITH, K., Heidegger Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck et Rupprecht, Göttingen, 1960.

- 56.- Para la incidencia de la vieja raíz agustiniana: FLOREZ, R., Las dos dimensiones del hombre agustiniano, Ed. Religión y Cultura, Madrid, 1958, con bibliografía a este respecto en pp. 213-222. Con referencia directa a Jaspers: - HÖLL, A., "Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustins mit Karl Jaspers", en Revue - d. Et. Aug. 12 (1966) 157-182. Para las corrientes que -- convergen desde el Renacimiento: LOWITH, K., Wissen, Glaube und Skepsis, Vandenhoeck et Rupprecht, Göttingen, 1964. Para los antecedentes más inmediatos: GABRIEL, L., o.c., pp. 30-90 y 221-229 (Kierkegaard), 223-229 (Nietzsche), - 230-240 (Husserl), y 258-265 (Bergson, Dilthey y Simmel). Igualmente: NOACK, H., o.c., pp. 370-390 ("De la teología existencial al existencialismo"); IMLE, F. "Jaspers als - Existenzphilosoph", en Phil. Jar. 49 (1936) 487-504 y 50 (1937) 238-251; WERNER, M., "Existenzphilosophie und Christentum bei Karl Jaspers", en Schw. Theol. Rundschau 23-24 (1953-1954) 21-40
- 57.- PRINI, O., Existencialismo, trad. de C. Matons, Miracle, Barcelona, 1957, p. 5
- 58.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 434
- 59.- Para la problemática heideggeriana: UÑA JUAREZ, A., "La - cuestión heideggeriana", en La Ciudad de Dios 181 (1968) 262-291; SASS, H.M., Materialien zu einer Heidegger-Bibliographie, Meisenheim am Glan, 1974; RESWEBER, J.P., La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971, con un elenco bibliográfico en pp. 181-185; UÑA JUAREZ, O., Sociedad y - ejercicios de razón. Ensayos de teoría del conocimiento y teoría sociológica, Ed. Escorial, S.L. de El Escorial, 1979, pp. 95-117, 123-127; GALIMBERTI, U., Heidegger-Jaspers e -

il tramonto dell'Occidente, Marietti, Torino, 1975. De capital interés para las relaciones entre los dos pensadores: JASPERS, K., "Acerca de Martin Heidegger", en Fol. Hum. 15 (1977) 401-416; JASPERS, K., Notizen zu Martin Heidegger, hers. von H. Sauer, Piper, München-Zürich, 1978.

- 60.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 434
- 61.- ID., Ibid., p. 434
- 62.- ID., Ibid., p. 435, para ambos textos
- 63.- ID., Ibid., p. 434
- 64.- Cf. o.c., p. 355
- 65.- MOUNIER, E., Introducción a los existencialismos, trad. - de D. Montserrat, Guadarrama, Madrid, 1967, p. 13. "La filosofía existencial, dice Jaspers, puede ser considerada como el intento de superar el nihilismo. Puede ocurrir que apeche con el nihilismo con tal arrojo y valentía que deje de ser un nihilismo, o también que en él mismo, y saltando por encima de él, se origine una filosofía independiente, realísima, que habiendo pasado por las purgaciones del nihilismo y sin olvidarlo jamás del todo, reciba de la misma fuente inagotable de la sustancia tradicional unos contenidos que reflejan la realidad del hombre actual". Cf. Conferencias ..., p. 436.
- 66.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 436
- 67.- Para Sartre: BOCKENHOFF, J., oc., pp. 189-191; LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 347-377; YARCE, J., o.c., pp. 97-152; VARET, G., L'ontologie de Sartre, P.U.F., Paris, 1948; HANA, G.G., Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit Darstellung Jean-Paul Sartre, Beck'sche, München, 1965; ODAJNYK, W., Marxism and Existentialism, Doubleday, Garden City (N.Y.) 1965; LILAR, S., A propos de Sartre et de L'amour, Grasset, Paris, 1967. Para Marcel: BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 183-185; LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 317-332; YARCE, J., o.c., pp. 19-93; BAGOT, J.-P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel, Beauchesne, Paris, 1958; TROISFONTAINES, R., De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, I-II, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1954; O'MALLEY, - The fellowship of being. An essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel, M. Nijhoff, The Hague, 1966. Para la relación con Jaspers, la ya clásica obra: RICOEUR, P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Temps présent, - Paris, 1948.

- 68.- HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 129.
- 69.- ID., Ibid., p. 135
- 70.- ID., Ibid., p. 141. Un secreto maniqueísmo, como ya señalamos en la comunicación empírica jaspersiana, transita - aquí, en la tesis de las relaciones hombre-mundo. Se repite, como han señalado Gusdorf y otros, la omisión de Descartes sobre la naturaleza, sobre la "res extensa" en pro de la "res cogitans". Una formulación de esta herejía "espiritualista" es certeramente así establecida: "A mi juicio, para el Heidegger de Ser y Tiempo, el Dasein es de índole espiritual ante todo, y por eso pide su mundo ... - el mundo queda mentado, en verdad, como exclusivamente espiritual ... no es el espíritu el único autor del mundo, pues necesita para salir de sí y alcanzar perfil real la ayuda de la naturaleza; y es el cuerpo, precisamente, la parte de naturaleza que el hombre halla a mano en modo inmediato y como recurso idóneo a tal proyección". Cf. GRANELL, M., La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología, Revista de Occidente, Madrid, 1969, pp. 199-200.
- 71.- HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 143. Para Heidegger, además de las obras señaladas y especialmente las de A. de Waelhens y W. Biemel: BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 75-81; LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 299-316; GRANAKI, M., "De Husserl à Heidegger", en Critique 86 (1954) 676-688; BIRAULT, M., "Heidegger et la pensée de la finitude", en Rev. inter. de Philos. 52 (1960) 135-162. Para la recreación del temario heideggeriano a este respecto desde los conceptos de "Mitteinandersein" y "Beheimatetsein", por Löwith y Binswanger respectivamente: LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 399-401; BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 141-143 y 168-176.
- 72.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 434
- 73.- JASPERS, K., La fe filosófica, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 142.
- 74.- ALONSO FUEYO, S., Existencialismo y existencialistas, Gue- rri, Valencia, p. 49
- 75.- Conferencias ..., p. 232 y ss. En la p. 218 y ss. y 227 y ss. analiza Jaspers la soledad y la comunicación a propósito de la persona de Kierkegaard.
- 76.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 156. Como textos explícitos de Jaspers sobre Kierkegaard: "Kierkegaard. 1951", "Kierkegaard. En el centenario de su muerte. 1955", "Kierkegaard hoy. 1964", en Conferencias ..., pp. 207-244. (Este último

- ensayo es recogido también en: SARTRE, J.P., HEIDEGGER, M., JASPERS, K. y otros, Kierkegaard vivo, trad. de A. - P. - Sánchez Pascual, Madrid, 1968, pp. 63-72). "La situación según la lucha de Kierkegaard contra la Iglesia", en La fe - filosófica ante la revelación, trad. de G. Díaz y Díaz, -- Gredos, Madrid, 1968, pp. 551-565; Psicología de las concepciones del mundo, trad. de M. Marín, Gredos, Madrid, -- 1967, pp. 334-336 y 540-556. Para una valoración de esta dependencia: WAHL, J., "Jaspers et Kierkegaard", en Etudes Kierkegaardiennes, Vrin, Paris, 1938, pp. 477-550; ID., -- "Ein Beitrag zum Thema Jaspers und Kierkegaard", en SCHILPP, P.A. (Hrsg.) Philosophen des XX. Jahrhunderts: Karl Jaspers, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957, pp. 430-435; GABRIEL, o.c., pp. 221-223 ("Kierkegaard y Jaspers"). El pensamiento de Kierkegaard sobre el amor se recoge en: Obras y papeles, -- trad. de D.G. Rivero, Guadarrama, Madrid, 1961-1965, 6 vols., II, Diálogos sobre el amor y V, Las obras del amor.
- 77.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 622. Sugerencias sobre la comunicación en Kierkegaard: BOCKENHOFF, J., o.c., p. 55; LAIN ENTRALGO, P., o.c. p. 141. Sobre Kierkegaard: HOFFDING, H., Kierkegaard, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1949; COLLINS, J., El pensamiento de Kierkegaard, -- trad. de E. Landázuri, F.C.E., México, 1958.
- 78.- "La concepción luterana de la esperanza teológica opera muy eficazmente en el seno de estas palabras de Jaspers", dice P. Laín Entralgo (o.c., p. 344). Para este proceso de influencia: LOWITH, K., Wissen ..., edic. cit.; NOACK, H., -- o.c., pp. 370-407 ("De la teología existencial al existencialismo").
- 79.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. XXV. "Every great philosopher is a unique, individual event and every attempt to classify and categorize his thought is at best an oversimplification". Cf. LOWELL HOWEY, R., Heidegger and Jaspers on Nietzsche. A critical examination of Heidegger's and Jaspers interpretations of Nietzsche, M. Nijhoff, The Hague, 1973, p. 3. Como escritos específicos de Jaspers sobre Nietzsche: Nietzsche y el cristianismo, trad. de C. Machado, Deucalión, Buenos Aires, 1955; Nietzsche. Introduction à sa philosophie, trad. de H. Neill, Gallimard, Paris, 1950; "Nietzsche y el cristianismo, 1938", "La importancia de Nietzsche en la historia de la filosofía, 1950" y "La canción de la noche de Nietzsche, 1950", en Conferencias ..., pp. 225-329. Igualmente: Psicología de las ..., p. 334 y ss. Además de la referida obra de Lowell Howey, señalamos como de interés para esta valoración: KAUFMANN, W., "Jaspers relation to Nietzsche", en The philosophy of Karl Jaspers, Tudor Publishing Co., -- New York, 1957, pp. 407-436.

- 80.- KOFMAN, S., Nietzsche et la métaphore, Payot, Paris, 1972, Sobre Nietzsche, entre otros: MOREL, G., Nietzsche, I-III, Aubier-Montaigne, Paris, 1970-1971; SOJCHER, J., Nietzsche, Aubier-Montaigne, Paris, 1972; MULLER-LAUTER, W., Nietzsche, W. de Gruyter, Berlin, 1971; ROTTGES, H., Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, W. de Gruyter, Berlin, 1972. Además de los "clásicos" lugares de K. SCHLECHTA y COLLI y MON TINARI. Destacamos también algunos excelentes estudios del especialista español, profesor de la Universidad Complutense, Luis JIMENEZ MORENO, que exponen las aportaciones últimas y los caminos de la crítica en el temario nietzscheano: "Antihumanismo estético vitalista de Nietzsche", en Pensamiento 34 (1978) 387-407; "Historia y filosofía en Nietzsche", en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía (Univ. Complutense) 1 (1980) 193-217; "Raíz y proyección - de la "voluntad de poder" nietzscheana", en Aporía 10 (1980) 7-48; "Nietzsche o la cultura del león", en Arbor 424 (1981) 33-43. Señalamos igualmente las lúcidas "introducciones" del Prof. A. Sánchez Pascual a las distintas obras publicadas en Alianza Editorial de Madrid. Una enumeración de las interpretaciones de Nietzsche en: -- NOACK, H., La filosofía ..., pp. 94-106. La célebre interpretación de HEIDEGGER en: Nietzsche, I-II, Pfullingen, G. Neske, 1961
- 81.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 322. Para la influencia de Nietzsche en el existencialismo: JOLIVET, R., o.c., pp. 56-58; GABRIEL, L., o.c., pp. 223-230.
- 82.- "But why is a transcendence of man necessary in the first place? The answer -as in the case of Stirner- is based on the traditional connection between Christianity and humanity, between God and man. Stirner's individual "I", which creates itself out of nothingness, and Nietzsche's superman who creates the hammer of the theory of recurrence in order to transcend the purposeless existence of mankind-these two are the extreme consequences of the problems involved in Christian anthropology". Cf. LOWITH, K., From Hegel to -- Nietzsche. The revolution in nineteenth-century thought, - trad. de D.E. Green, Doubleday et Co., New York, 1967, p. 319.
- 83.- NIETZSCHE, Así hablaba Zaratustra, s. trad., Edaf, Barcelona, 1979, pp. 16 y 20, respect. (Primera parte. Prólogo, 2 y 4, respect.)
- 84.- NIETZSCHE, F., Así hablaba ..., p. 195 (Segunda parte. "De viejas y nuevas tablas", 24), y p. 128 (Primera parte: "De la redención").

- 85.- DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía, trad. de C. Artal, Anagrama, Barcelona, 1971, pp. 7-58. Jaspers expone ampliamente su teoría de lo trágico en: Über das Tragische, Piper, München, 1952.
- 86.- Cf. NOACK, H., o.c., p. 105. "Tales son los temas principales de que va a heredar el existencialismo. Se ve bien cómo van al encuentro del existencialismo kierkegaardiano. - Primacía y valor exclusivo de la subjetividad, afirmación de la existencia como valor fundamental, precediendo y condicionando la esencia del hombre, que no puede ser más que el fruto del esfuerzo y la obra de la libertad ..., miseria de toda filosofía que apunte a una lógica abstracta -- ajena a la vida, irreconciliable con un mundo saturado de ilogicidad y de absurdo, necesidad de empeño y de riesgo, fatalidad de la angustia y de la desesperación como condiciones permanentes de la grandeza humana ..., tensión profunda y de todo el ser hacia un Dios que no se puede encontrar más que negándole ..." Cf. JOLIVET, R., o.c., pp. 67-68.
- 87.- Conferencias ..., pp. 197-198. "Kant, el filósofo en absoluto, sin parangón con ningún otro por la nobleza de su reflexiva humanidad que se patentiza en el rigor de su pensamiento infinitamente móvil, a cuyo través no se ve el fondo", se dice igualmente en Filosofía, I, p. XXV. Entre las producciones de Jaspers sobre el temario del filósofo de Königsberg: Kant. Leben, Werk, Wirkung, Piper, München-Zürich, 1975; "Teoría de las ideas de Kant", en Psicología ..., pp. 597-623, que se repite en Conferencias ..., pp. 114-140; La fe filosófica ante la revelación, p. 341 y ss., 406 y ss., 434 y ss., 466 y ss.; La fe filosófica, p. 14 y ss.; "El mal radical según Kant (1935)", "La paz eterna de Kant (1957)", y "Manuel Kant en el 150 aniversario de su muerte (1954)", en Conferencias ..., pp. 141-206. Para una valoración de esta ascendencia kantiana: MILMED BELLA, K., "Theories of religious Knowledge from Kant to Jaspers", en Philosophy 29 (1954) 195-215; GRUNERT, E., "Der Einfluss - Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und K. Jaspers", en Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 21-28; LICHTIGFELD, A., "Jaspers' kantian trends", en Kantstudien 62 (1971) 243-248; MARZANO, S., "Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers", en Filosofia - (1972) 123-148; PRESAS, M., Situación de la filosofía de Karl Jaspers. Con especial consideración de su base kantiana, Depalma, Buenos Aires, 1978.
- 88.- Cf. o.c., p. 147. Una exposición lúcida sobre la KrV: BROCKER, W., Kant über Metaphysik und Erfahrung, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970 (en pp. 158-161 se recoge la literatura sobre las interpretaciones más significativas de

la KrV desde Fichte a Heidegger). Igualmente: UÑA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 59-72, donde se recoge también bibliografía).

- 89.- Nos referimos a un célebre pasaje antihobbesiano: KANT, I., La religión dentro de los límites de la mera razón, trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1969, p. 98: "... para entrar en un estado civil político ... Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario". Para los deberes morales de esta comunidad: ID., Crítica de la razón práctica, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1961, p. 140 y ss.; ID., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, - Madrid, 1967, p. 86 y ss. Breve referencia a los planteamientos de la comunicación en Kant, en: BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 43-46; LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 97-102. Sobre la prolongación de estos presupuestos kantianos en Fichte: LAUTH, R., "Le problème de l'interpersonalité chez J.G. Fichte", - en Archives de philosophie 25 (1962) 325-344.

Parte II. PRESUPUESTOS GNOSEOLOGICOS Y ANTROPOLOGICOS DE LA COMUNICACION EN LA OBRA DE JASPERS.

Capítulo 2. El "filosofar" y la comunicación.

1. El marco filosófico.

Jaspers se doctoró en medicina en 1909 y trabajó como psiquiatra en el hospital de la Universidad de Heidelberg. Publicó algún escrito sobre tema psiquiátrico, pero pronto pasó de la psicología patológica a preocupaciones filosóficas de mayor envergadura (1).

En efecto, su camino, al parecer, no estaba en la ciencia médica, sino en la filosofía, pues sólo mediante ella, nos - dirá, el hombre puede conseguir la plenitud de su ser, su ser - sí - mismo.

Influido quizás por su trabajo en el hospital de Heidelberg y sin duda conmocionado por los acontecimientos que -- acaecían en aquellos momentos en Europa -- la Primera Guerra Mundial --, volvió sus pasos sobre el hombre. No sobre el hombre enfermo, objeto de sus cuidados hasta ahora, ni sobre el hombre en general del que se había preocupado cada filósofo desde siempre, ni del hombre en cuanto ser vivo objeto de la antropología, psicología o sociología, sino del hombre concreto, del hombre existente, en situación, angustiado, arrojado ..., del hombre que busca su propio ser, su ser - sí - mismo (2).

El mismo nos cuenta sus primeros pasos como filósofo en el prólogo a la cuarta edición alemana de Psicología de las concepciones del mundo: "Es para mi inolvidable la época en que bajo la presión y necesidades de la primera guerra mundial fue creciendo este pensar. El trabajo lo realicé en el silencio de la vida privada. La pujanza interior de aquellos años dejó mi vida llena de pretensiones para el futuro (3).

El punto culminante de esta nueva etapa, la etapa filosófica, lo marcará la aparición de su obra fundamental, Filosofía, en 1932, obra en la cual viene a cristalizar todo su pensamiento filosófico. Tal pensar puede ser resumido en tres pasos. Ellos condensan la totalidad de su quehacer filosófico y constituyen el marco de su entero pensamiento:

1. Orientación en el mundo ("Weltorientierung"). El hombre consciente de que existe otea, explora el mundo y trata de orientarse en él. Es la situación vital del hombre concreto.
2. Aclaración de la existencia ("Existenzerhellung"). Este hombre concreto, en su afán de orientación en el mundo, conjetura y se esfuerza por prever el futuro. Trata de trascender su situación en el tiempo y tropieza en éste con realidades límite.
3. Trascendencia ("Metaphysik"). Este hombre en la búsqueda de su ser - sí - mismo tiene que trascender la existencia. Tiene necesidad de trascender el mundo, pues sólo en la tras--

cendencia encuentra el ser absoluto objeto de su angustiada búsqueda (4).

Pero, ¿cómo justifica Jaspers este planteamiento de su filosofía, cómo explica este peregrinar del hombre concreto, desde la exploración del mundo hasta la trascendencia, para poder ser - sí - mismo?. La pregunta por la existencia, que es la pregunta por mi existencia -todo lo esencialmente real existe para mí sólo en cuanto yo soy yo mismo, había señalado ya Kierkegaard- quiere encontrar, en su búsqueda de lo originario, una realidad, un lugar de asimiento. A la pregunta "Was ist der Mensch", que es la singularizada pregunta "quis ego sum", subyace la búsqueda del ser absoluto. Así sitúa Jaspers la centralidad del filosofar: "Perplejo en la situación al despertarme a la conciencia de mí mismo planteo la pregunta por el ser. Al encontrarme en la situación como posibilidad indeterminada tengo que buscar el ser para encontrarme verdaderamente. Sin embargo, al fracasar en esta busca, que quisiera encontrar el ser en absoluto, comienzo a filosofar. Este es el filosofar partiendo de la "existencia" posible y éste el método y camino hacia la trascendencia" (5).

2. La filosofía como búsqueda del ser.

Es precisamente en esta búsqueda del ser donde el -- hombre encuentra la razón de su vivir y es en el filosofar don

de el hombre toma verdaderamente el camino para esta ascensión hasta el ser. ¿Cómo entiende Jaspers el filosofar?.

Haciendo alusión al anterior capítulo digamos que - Jaspers participa en el espíritu común del movimiento filosófico existencial y que entiende la filosofía, primordialmente, - desde el punto de vista del actor y no del espectador. En segundo lugar, que su filosofía se interesa profundamente por el hombre como sujeto en el mundo. Buena prueba de ello son estas palabras suyas: "La meditación filosófica no puede ser una indiferente actividad del pensamiento, con la que yo, sin ninguna participación mía, me ocupo de un objeto determinado; es ... un -- proceso en el cual yo llego al ser y a mí mismo" (6).

El movimiento llamado existencialismo supone un talante y una transformación valoral. Aunque con anterioridad a él - se había puesto énfasis en la vida, en el realismo, en el retorno al punto de partida originario, tales apelaciones al compromiso supusieron no un descubrimiento de la esencia del hombre, sino más bien la detorsión de su búsqueda, su encubrimiento. No es este el camino, ni el destino de la "Filosofía en el mundo".

La filosofía, pues, ha dejado de ser ciencia filosófica para convertirse en camino para llegar a ser sí - mismo. Ha dejado de ser patrimonio de unos pocos, los filósofos, para ser tarea, y tarea necesariamente obligatoria, para todo hombre,

si no quiere caer en el nihilismo. "No hay manera de escapar a la filosofía ... Quien rechaza la filosofía, profesa también - una filosofía, pero sin ser consciente de ella" (7).

El pensador de Oldenburg plantea la pregunta por la filosofía en el marco general de la formulación de ésta como sabiduría y como experiencia. En la Filosofía desde el punto de vista de la existencia dedica un capítulo a explicar qué es la filosofía. En él queda definida como "ir de camino". Distingue entre "philosophos", amante del saber, y "sophos", ser sabio. - Más adelante afirma: "Toda filosofía se define ella misma con su realización. Qué sea la filosofía, hay que intentarlo, ninguna fórmula de filosofía prueba ser la única. Se han intentado - muchas definiciones en la antigüedad y hoy mismo. Cualquiera que sea, su elaboración consciente es una faena jamás acabada" (8).

Quizá la idea más importante vertida en este capítulo sea su afirmación sobre la unidad de la filosofía frente a la - multiformidad del filosofar. "La multiformidad del filosofar, - las contradicciones y las sentencias con pretensiones de verdad pero mutuamente excluyentes no pueden impedir que en el fondo - opere una Unidad que nadie posee pero en torno a la cual giran en todo tiempo todos los esfuerzos serios" (9).

En Origen y meta de la historia, donde se accede al - tema de la filosofía de manera incidental, ésta es calificada - así: "... podemos darnos cuenta del hecho asombroso, siempre --

inquietante, de que el hombre, en el espacio y tiempo infinito, sobre este pequeño planeta sólo desde hace seis mil años, o en tradición ininterrumpida sólo desde hace tres mil, ha llegado a preguntarse y saber de sí mismo, lo cual es lo que llamamos filosofar" (10).

En su más caracterizada reflexión desde el punto de vista filosófico, Filosofía, ella queda definida: "Audaz intento de penetrar en el inaccesible fondo de la propia certidumbre íntima del hombre. Se equivocaría si pretendiera ser la doctrina de la verdad inteligible para todo el mundo".

Más adelante, en el mismo prólogo, se añade que el -- "filosofar es el camino del hombre que, históricamente en su -- tiempo, aprehende el ser" (11).

En Psicología de las concepciones del mundo, asimismo se perfila: "Se llama filosofía a la totalidad del conocimiento". Y en la misma obra se encuentra la concepción quizá más exacta y completa de lo que él entiende por filosofía: "Pero la filosofía ha sido siempre más que contemplación universal, ella dió -- impulsos, erigió cuadros de valores, dió a la vida del hombre -- sentido y meta, le dió el mundo en el que se sintió seguro, en una palabra: le dió concepción del mundo" (12).

En síntesis, y concluyendo este perfil general de la filosofía a lo largo de la dilatada obra jaspersiana, enfatisa mos en:

- La unidad: "La filosofía vive en la atmósfera de - la unanimidad que en el fondo de la humanidad puede unir a todos con todos" (13).

- La totalidad de conocimientos: "El desprendimiento de una esfera científica de la universitas es, si de hecho acontece, su muerte" (14).

- La tarea de todo hombre: "No hay manera de escapar a la filosofía" (15).

- Una concepción del mundo. La filosofía rebasa su - enmarcación como contemplación de la "universitas": "Lo que se piensa bajo el nombre de "concepción del mundo" significa, en efecto, más que saber ... Se apunta en definitiva, también a - la interior actitud hacia aquello que ya no es mundo" (16).

- Una búsqueda del ser. Búsqueda incesante de la verdad, necesidad como apertura hacia el ser, estar en camino, hacerse, ser - sí - mismo: "La dignidad del hombre consiste en - percibir la verdad. Sólo mediante la verdad llegamos a ser libres, y sólo la libertad hace que estemos dispuestos para la - verdad. ¿Es la verdad el sentido último que para el hombre existe en el mundo?. ¿Es la sinceridad la exigencia última? ... El que filosofa quiere vivir para la verdad" (17).

3. El origen del "filosofar"

El filosofar ("Philosophieren") no comienza por una - adquisición, sino por una conversión. La conversión ("Umwendung") es la operación filosófica fundamental. Ella supone la objetiva- ción y la realidad de lo inobjetivable. Ella nos aclara para -- prescindir de las actualizaciones del envolvente y ponernos en camino hacia lo envolvente mismo. Ella genera la ruptura sujeto - objeto y nos levanta de continuo más allá de las petrificacio- nes de lo envolvente en la actualidad hacia lo inobjetivo. Esta operación fundante para el filosofar es un momento de la rever- sión ("Umkehr"), por la que advenimos hombres propiamente.

El hombre, al explorar el mundo donde se encuentra - (ésta es la tarea de todo hombre), admira y se asombra. Del -- asombro surge la pregunta, iniciándose así el proceso del cono- cimiento. El conocimiento engendra duda y de la duda nace el exa- men crítico y la certeza. Pero como no puede asirse el hombre a la verdad, al ser absoluto, se siente arrojado, limitado, poset- do de la angustia. Ante esta conciencia de estar perdido, dos - caminos le restan: el fracaso, hasta el nihilismo, o la búsqueda incesante del ser que de algún modo puede ser asido, de su ser - sí - mismo. Si el hombre ha elegido este segundo camino, ha co- menzado a filosofar, está filosofando.

Pero este filosofar, este caminar hacia el ser sí mis- mo, ¿es una lucha en solitario o comunitaria?. Mejor aún, ¿es -

una lucha "contra" los otros -"el otro", "lo otro"- o "con" - los otros?.

Incidimos así en la centralidad de toda la filosofía de Jaspers. Por ser el núcleo de su reflexión hablaremos de -- ello más detenidamente en un apartado posterior. No será superfluo, sin embargo, dejar contestadas, aunque sea indicativamente, esas preguntas que acabamos de formular. La respuesta, que puede ser considerada como afirmación fundamental, está sintetizada en estas dos conclusiones a menudo repetidas por Jaspers a lo largo de su variada obra: que "el hombre aislado no puede jamás por sí solo hacerse hombre de verdad" y que "el ser uno mismo no es real sino en comunicación con otro ser - uno - mismo".

Podemos decir, pues, que para Jaspers el despertar filosófico del hombre "está en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límite, pero, en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal" (18).

No filosofamos, según él, partiendo de la soledad, - sino de la comunicación. Sin embargo, admite ambas, soledad y comunicación, como caminos del filosofar. En la soledad, la meditación; en compañía de los demás hombres, la comunicación. - Planteada la cuestión de si la filosofía es privativa de unos pocos o de si más bien es destinada a todos, Jaspers opta por

Kant contra Platón, Plotino, Spinoza y contra casi toda la tradición. A la filosofía, que quiere vivir para la verdad, y sólo mediante la verdad accedemos a la libertad, le es "inevitable el camino hacia la multitud".

La meditación se da en una triple forma. Como autorreflexión, como reflexión trascendente y como reflexión sobre lo que hay que hacer en el presente (19).

No nos es suficiente aunque sea indispensable. La reflexión señala el poder del pensamiento y pensar es comenzar a ser hombre. Ahora bien, nos encontramos en los primeros peldaños del filosofar que es el filosofar en los límites del saber del intelecto. De ahí la necesidad de la comunicación. Por eso afirma Jaspers que nos son obligados momentos diarios de reflexión, pero: "Lo que en la reflexión gano para mí solo, es como si no lo ganase. Lo que no se realiza en la comunicación, aún no existe. Lo que no se funda últimamente en ella, carece de fundamento ... Oír eso requiere de filosofía buscar constantemente la comunicación ..., renunciar a mi obstinada autoafirmación ..., vivir en la esperanza de que en la entrega sacaré incontables beneficios para mí mismo" (20).

4. El punto de partida para el "filosofar".

Hemos hablado ya del marco general de la filosofía jaspersiana, de su concepción filosófica como búsqueda del ser

absoluto y del origen del filosofar. Nos resta aún indicar algo muy importante y es el punto de partida del filosofar. Se trata de la situación de partida en que se encuentra el hombre, quien, en su existencia concreta, va a ponerse en camino de búsqueda del ser - sí - mismo.

Dos son, para Jaspers, estos puntos de partida. Por una parte, las situaciones límite. Por otra, la historia y la tradición. Por una parte, el hombre que se siente perdido en el mundo, en el aquí y ahora. Por otra, el hombre que es presente, -existente - presente-, pero fundado en el pasado y abierto al futuro. Se trata del hombre solidario con la humanidad, del hombre situado en la historia ("Historie") antes de que ésta llegue a ser conciencia histórica ("Geschichte") en el hombre.

Esta situación de partida es la posición del yo como realidad empírica anterior al yo como existencia, puesto que - es la situación del yo anterior al filosofar. El momento en el que el hombre tome conciencia de esta situación habrá dado el - salto a la existencia -es posible existencia-, y con ello ha comenzado ya a poner en claro su ser y condición humana.

Por ello nuestra posición en este análisis va a estar a caballo entre el yo como realidad empírica y el yo como existencia.

4.1. Las situaciones límite

El problema de las situaciones límite es uno de los temas que aparece más reiterativamente tratado a lo largo de sus obras, pero quizá sea en Psicología de las concepciones del mundo y en Filosofía donde lo hace de un modo más sistematizado.

En la primera presenta las situaciones límite como una estructura antinómica. Antinomias que pueden presentarse desde el plano del objeto o desde el lado del sujeto. En el plano del objeto, en cuanto que no hay nada estable donde asirse; en el plano del sujeto, en cuanto que éste en su aquí y ahora se encuentra perdido. Esta situación, que viene dada por todas las situaciones límite particulares que son enumeradas por él como lucha, muerte, azar y culpa, queda definida en esta obra de un modo general como sufrimiento. Situaciones límite particulares que deben ser comprendidas al interno de la situación límite de la determinación histórica de la existencia y de la situación límite universal de todo ser.

Como suelo primero de análisis de la situación límite Jaspers arranca de que "es común a ellas que -siempre en el mundo disociado sujeto - objeto, en el mundo objetivo no exista nada fijo, nada absoluto indudable, ningún apoyo que mantenga firme toda experiencia y todo pensamiento. Todo fluye ..., to-

do es relativo, finito, escindido en oposiciones, nunca el todo, lo absoluto, lo esencial" (21).

En Filosoffa habla de las situaciones límite desde - el sujeto, y del sujeto como posible existencia. Deja bien claro la duplicidad de ser: como realidad empírica, en la que "me encuentro siempre en situaciones en las cuales yo actúo o me - dejo llevar", y como posible existencia, en la que también estoy en situaciones límite. Por ello "experimentar situaciones límite y existir es lo mismo" (22).

La característica fundamental de las situaciones límite en Jaspers es, como dice el profesor Marín Ibáñez, "que - nos tropezamos con ellas de una manera irremediable, están ahí sin razón, con una opacidad intelectual, y además con carácter irrevocable. No hay manera alguna de eludirlas" (23). Lo importante, en cualquiera de los casos, es no sucumbir ante ellas - sino enfrentarse a ellas "llegando a ser la existencia posible que hay en nosotros" (24). En definitiva, descubrir nuestra migma existencia superando la realidad empírica.

El hombre en cuanto realidad empírica no puede salir de una situación sin entrar en otra, en cuanto posible existencia se percata de su situación y asume ese su ser situado. Es precisamente esta conciencia de ser en situación "el acicate - que aguija al hombre y le despierta para que vuelva sobre sí -

mismo que es lo que verdaderamente importa" (25).

Aquí encuentra también su razón de ser la filosofía. Desde esta perspectiva la filosofía auténtica exige una razón realista, existencial, un pensamiento volcado sobre la inmediatez de lo existente que no descansa en su afán de búsqueda de la verdad. Entonces la filosofía traspasa los límites de lo fáctico, de lo inmediato; supera el dogmatismo y el idealismo y comienza a ser metafísica, es decir, amor a la verdad, auténtico quehacer filosófico.

La primera y más radical situación límite es la realidad presente donde a cada uno le ha tocado vivir, el aquí y -- ahora que nadie puede eludir sin llegar a otro aquí y ahora. -- Esta realidad le ha sido dada a cada uno sin ninguna intervención por su parte y, sin embargo, una vez consciente de ella, el hombre no puede dejar de actuar sobre ella a no ser que decida no emprender el camino de su propia realización personal, no vivir su vida. Como dice Marín Ibáñez, "la primera situación límite, la general, que es esta de encontrarse siempre en una situación determinada, única, es algo no accidental, sino consustancial con mi ser" (26), renunciar a ella es renunciar a la existencia.

Otra de las situaciones límite, de algún modo consecuencia de la anterior, es la lucha para ser sí mismo, la lucha por la existencia. Es consecuencia de la anterior en cuan-

to que primero he de decidir ser mí - mismo y luego ponerme a trabajar para llegar a conseguirlo. Es precisamente este esfuerzo para alcanzarlo lo que llama Jaspers lucha.

En Filosofía habla de lucha violenta, donde "mi existencia empírica no cuida de los otros, sino que los desplaza - como ellos a mí"; y de lucha por el amor, fundada en que "la - existencia sólo se realiza en la comunicación". De ella dice - que "no hay violencia; no hay victoria o derrota de una de las partes, victoria o derrota son comunes" (27). También esta lucha es inevitable como es inevitable la comunicación para la - existencia. Renunciar a ella es caer en el vacío de la existencia. Unicamente es necesario que se realice sin violencia, lo cual se consigue "cuando cada uno pone sus fuerzas a disposición del otro igual que de sí mismo, cuando se elimina el afán de tener razón", cuando no se renuncia a la comunicación.

La culpa es otra de las situaciones límite. Es una - consecuencia de la lucha por la existencia. Bien porque se siente culpable ante sí mismo o ante los demás.

Uno puede sentirse culpable ante sí mismo, primeramente porque ha renunciado a luchar, ha renunciado a su existencia, y, en segundo lugar, porque, emprendida la lucha, siente que no ha realizado su existencia, ha fracasado en la lucha. Más también se es culpable ante los demás porque si yo renuncio a mí -

existencia pongo en peligro la existencia de los otros, ya que le niego la posibilidad de comunicación y sólo en comunicación se realiza la existencia. Y además porque, si fracaso en la lucha, probablemente el otro también fracasará.

Quizá la situación límite más radical sea la muerte. Tanto la muerte del otro como la propia. Desde luego, la muerte del prójimo sólo la siento cuando he entrado en comunicación con él; en este caso se presenta como situación límite, pues - "me he quedado solo, cuando, en el último momento, le dejo solo, sin poder seguirle" (28). Aunque la muerte como situación límite radical es la propia. No caben evasivas ante su realidad, la única actitud para poder ser auténticamente ante ella es -- arriesgarse.

En último término y como síntesis de las demás situaciones límite, señala Jaspers el sufrimiento. Este puede ser - una consecuencia de las situaciones límite ya enunciadas o consecuencia de otras situaciones existenciales del hombre como - es el caso de los males físicos.

También el sufrimiento es inevitable ya que se revela como situación fundamental de la existencia y por ello no cabe otra actitud ante él que asumirlo. Pero asumirlo no quiere - decir que hemos de resignarnos, sino que hay que luchar para - eliminarlo de mi existencia y de la existencia del otro, aún a

sabiendas de que no podemos desterrarlo definitivamente. Más - aún, Jaspers opina que la consecución del ser - sí - mismo se realiza mejor en el sufrimiento que en la felicidad, puesto que el sufrimiento engendra, en aquel que quiere ser sí - mismo, - lucha por desterrarlo, mientras que la felicidad suele engendrar apatía, vida inactiva, conformidad con la existencia, carencia de lucha.

Podemos decir en conclusión que las situaciones límite se le presentan al hombre como una realidad que no puede -- evitar: están ahí como también él mismo está ahí. No caben más que dos opciones ante ellas: o renunciar a tomar conciencia de ellas, con lo cual se renuncia a su existencia posible, o asumir las para, mediante ellas, tomar conciencia de sí - mismo. El hombre que ha optado por asumir su "situación" ha dado el salto de la realidad empírica a la existencia, es posible existencia.

4.2. La historia.

El concepto de historia es para Jaspers central dentro de su teoría de la existencia. Constituye, junto con las situaciones límite mediante las que el hombre toma conciencia de sí - mismo, el punto de partida del filosofar.

A ella se refiere Jaspers con las siguientes palabras:
"No hay realidad más esencial para nuestro cerciorarnos de nos-

tros mismos que la historia. Esta nos abre el vastísimo horizonte de la humanidad, nos aporta el contenido de la tradición en el que se funda nuestra vida, nos suministra los patrones - para medir lo presente, nos libera de la vinculación inconsciente a la propia época, nos enseña a ver el hombre en sus más altas posibilidades y en sus creaciones imperecederas ... La historia es el lugar de la revelación de lo que el hombre es, puede ser, y de lo que sale de él, y aquello de que es capaz" (29).

Pensamos que estas palabras de Jaspers son la mejor síntesis de su pensamiento acerca de la historia como situación inicial del hombre que salta a la existencia, del hombre que -- rompe las amarras para la socrática navegación del filosofar.

No hemos de olvidar que el hombre que filosofa es un hombre concreto, un hombre existente - presente. Ahora bien, - este hombre no puede perderse en el presente: ha de tener en cuenta el pasado y estar orientado al futuro. "En medio de la historia estamos nosotros y nuestro presente. Este no es nada si se pierde como mero presente" (30).

Con estas palabras nos confirma Jaspers que lo que a él le preocupa auténticamente es el presente. De ahí que su intento sea un análisis de lo existente - presente histórico, pero ello en tensión al pasado y en tensión también al futuro, - incluso más allá de la historia, en la trascendencia.

La consideración del pasado es válida y eficaz en -
 cuanto que nos ayuda a cerciorarnos de nosotros mismos en el -
 presente. Reflexionando sobre la historia universal de la filo-
 sofía, exhorta Jaspers a entender y apropiarnos del pasado, -
 "donde está el firme para nuestros pies". El planteamiento del
 futuro lo será en cuanto que el hombre, tendiendo al futuro --
 conscientemente, puede llegar a su ser sí - mismo. Por fin, la
 referencia a la trascendencia únicamente tiene sentido desde -
 el presente, porque el hombre existente actual se ve precisado
 a dar un salto y recurrir al trascendente para llegar a su ple-
 no sí - mismo, ya que sólo en el trascendente se da el ser ab-
 soluto que busca angustiosamente el hombre. Ante la insatisfac-
 ción con el "ser - del - mundo" tiene que dar un salto al "ser
 - de - la - trascendencia".

4.2.1. Referencia al pasado.

Sin entrar en detalles sobre la larga etapa prehistó-
 rica ni sobre las razones que han dado paso a la historia, cree-
 mos que el punto central de su referencia al pasado está en la
 búsqueda de un eje de la historia universal ("Die Achse der --
 Weltgeschichte"): "de un hecho que como tal sea válido para to-
 dos los hombres". Es lo que Jaspers llamará "tiempo-eje". Lo -
 sitúa hacia el año 500 a.C., pues es en esta fecha cuando según
 él "tiene su origen el hombre con el que vivimos hoy". "Es en-
 tonces cuando el hombre se eleva a la conciencia de la totali-

dad del ser, de sí mismo y de sus límites... En esta época se constituyen las categorías fundamentales con las que todavía - pensamos y se inician las religiones mundiales de las que todavía viven los hombres ... En el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad ... Del tiempo-eje recibe la historia universal la única estructura y unidad que se mantiene hasta ahora" (31).

Esta es probablemente la idea fundamental extraída - por Jaspers de sus análisis del pasado: la consideración del - tiempo-eje como el fermento que conduce a la Humanidad a la co - nexión unitaria de la historia universal. Esta conexión no es - posible "por virtud de su estructura zoológica, sino porque todos los hombres se pueden entender, porque todos ellos son conciencia, pensamiento, espíritu" (32). Su consecución es denominada comunicación universal en cuanto que dicha conexión lleva implícita "como una exigencia, la relación de todos con todo, - la conexión de la tradición, la comunicación universal" (33).

4.2.2. El presente.

El primer paso del hombre en su análisis existencial es para Jaspers el enfrentamiento con el mundo en el que intenta orientarse. Es precisamente en esta actitud de enfrentamiento con el mundo donde el hombre se hace consciente de sí mismo y es precisamente entonces cuando tiene que explorar el mundo -

para su intento de orientación en él.

Dos aspectos nuevos con respecto al pasado se inscriben en el presente: la ciencia y la técnica con sus respectivas peculiaridades. Estas dos novedades producen, por una parte, una situación histórica nueva llena de posibilidades, que es descrita por Jaspers con estas palabras: "Nuestra situación históricamente nueva, decisiva por primera vez, es la unidad de la Humanidad sobre la tierra... Todos los problemas esenciales son mundiales y la situación lo es de la humanidad entera" (34).

Pero, por otra parte, son también la causa de la situación actual: "La revolución técnica producida por la ciencia y los inventos de los europeos no es más que la causa material de la catástrofe espiritual" (35).

Entre las características de esta situación actual - nueva señala el factor masa, donde el "individuo es más impotente que nunca" (36), y la disolución de los valores tradicionales, la creciente incredulidad que, como consecuencia de la -- Ilustración, Revolución Francesa e Idealismo filosófico, ha -- conducido al nihilismo.

Este estado de incredulidad puede generar varias situaciones típicas. Por una parte, el pensar en ideología, donde el hombre "se engaña a sí mismo para justificarse, encubrir

se, evadirse ..." En segundo lugar, la simplificación que no es sencillez: "la sencillez es la forma de la verdad. La simplificación es la brutalidad que ocupa el lugar de la sencillez perdida, es el alambre con el que se es manejado como una marióneta". En tercer lugar, la vida desde la negación, cuando "la creencia ha dejado de ser la sustancia de la vida" (37).

4.3.3. Tensión hacia el futuro.

Es en la ciencia y en la técnica, realidades fundamentales de la situación actual, donde tiene sus raíces la idea de progreso, de búsqueda, de realización del ser sí mismo: - idea esta que nos empuja al futuro.

Ya decíamos que el presente ha de ser visto tanto desde el pasado como desde el futuro. Pues bien, este futuro adquiere hoy para Jaspers una significación singular: "Ha surgido ahora en el mundo una preocupación absolutamente distinta sobre el futuro del hombre que nunca existió antes. Es la preocupación por el ser del hombre, la posibilidad ... de que el hombre se pueda perder a sí mismo, de que la humanidad ... desemboque ... en una vida sin libertad y sin satisfacción, en una sombría maldad sin humanidad" (38).

Es que desde la realidad presente de Jaspers, "la realidad de los campos de concentración ... anuncio de posibi

lidades futuras ante las que todo amenaza con desaparecer", el futuro aparece cada vez más complejo y la gravedad es mayor en cuanto que se trata de que el hombre llegue a ser hombre o de que fracase. Y se pierda a sí mismo. De ahí la situación angustiosa del hombre ya que, aunque sólo llega a ser hombre en comunidad, sin embargo todo depende de él, de cada hombre individual. A la vista de todas las perspectivas de futuro, Jaspers gritará que "el hombre no puede perderse por completo porque - está creado a la imagen de Dios. El hombre no puede dejar de - ser hombre, no puede convertirse en la historia en un mono u - hormiga, ni en una máquina de reflejos" (39). Y sin embargo todo dependerá de que llegue a ser plenamente consciente.

Mientras que el hombre permanezca en el mundo de la existencia será un ser angustiado, un ser arrojado en el mundo, un ser que viene de la nada y retorna a la nada. Su carácter - de arrojado, limitado ..., hace valiosa la comunicación en cuanto que la solidaridad puede disminuir la angustia. Mas la comunicación por sí misma no es capaz de suprimir totalmente esta - angustia; para ello es necesario salir de la existencia y dar - un salto a la trascendencia.

Si en el origen ("Ursprung") de la historia le ha -- preocupado la búsqueda de un eje, tiempo-eje de la historia universal, no menos le preocupa, en el futuro, la meta ("Ziel") de esta historia universal.

Desde luego que el sentido de la historia no se va a solucionar por medio de una respuesta que lo enuncie como meta de la historia, pues toda meta es particular, provisional y superable. Pero si no la meta final de la historia, sí una meta que sería la condición para alcanzar las más altas posibilidades del hombre, y que queda definida formalmente por él como - la unidad de la Humanidad.

Tal unidad no viene dada por el hecho de saber algo en común, sino por la comunicación de lo históricamente diverso, incluyendo, por supuesto, la comunicación personal. Ahora bien, mientras que la humanidad quiere la comunicación, cada uno se mantiene encerrado en sí mismo, en una postura egoísta. Cada uno rechaza al otro o abusa de él, en vez de establecer entre - sí vínculos de comunicación auténtica.

Una de las condiciones que señala Jaspers para esta unidad es una forma de vida política en que puedan unirse todos porque dé a todos, en la más alta medida, las mismas oportunidades de libertad. La tarea es sin embargo difícil ya que "lo que para unos es el camino de la libertad pareceles a otros lo contrario" (40). Y su logro es completamente necesario porque todos los hombres desean la libertad. Su necesidad proviene del - hecho de que sin libertad no hay comunicación, ya que la libertad es el punto de partida de la comunicación existencial, y si no hay comunicación no hay realización del hombre, puesto que,

como es muy claro en Jaspers, el hombre aislado no puede jamás por sí solo gestarse auténticamente como hombre.

Después de haber realizado este análisis de la historia como presente en tensión al pasado y en tensión al futuro hemos de preguntarnos cuál es la importancia de la historia, - entendida en su triple dimensión, como situación de punto de -- partida del hombre que inicia el filosofar. Hay que preguntarse si es posible afirmar, como hicimos en las situaciones límite, que la historia es también una realidad que está ahí para el - hombre existente -presente y que como tal no puede prescindir de ella, no puede eludir o si, del mismo modo, el hombre no tiene más que dos opciones ante ella: rechazarla renunciando a su ser - sí - mismo, o asumirla poniéndose así en camino de ser - sí - mismo.

En principio podríamos dar contestación a estas cuestiones aludiendo a la primera de las situaciones límite a que hicimos referencia: la realidad presente que a cada uno le ha -- tocado vivir. De algún modo esta situación límite es una consecuencia de la historia y más concretamente de la historia como pasado. El aquí y ahora de cada uno es consecuencia de los ante pasados, la tierra donde se nace, la vida espiritual y cultural ..., todo le es dado al hombre como herencia. El hombre podrá - asumirlo o rechazarlo, pero es una realidad que no puede ignorar. Desde este punto de vista, pues, podemos afirmar que el -

hombre que arranca a filosofar, a "hacerse", no parte de cero, sino que se encuentra por una parte limitado por unas situaciones y por otra inserto en una historia de la que no puede prescindir.

Pero este razonamiento no es suficiente. La historia no es sólo pasado. Tampoco es, primero pasado, lo que recibe - el hombre como herencia; segundo, presente, lo que realiza el hombre en su existencia; y tercero, futuro, lo que será el hombre. La historia es presente en tensión al pasado y en tensión al futuro; la historia va de un tiempo-eje a la unidad de la - Humanidad, unidad que consiste en la comunicación de lo históricamente diverso.

Aquí es donde radica, a nuestro juicio, la importancia de la historia y su validez como punto de partida para el - hombre que decide ser sí - mismo. Primero, porque la consecución del ser - sí - mismo únicamente advendrá mediante la comunicación existencial. En segundo lugar, porque la historia es el lugar de manifestación de las existencias. Por fin, porque la historia es el escenario de las situaciones comunicativas.

Hemos afirmado, en primer lugar, que la importancia de la historia se centra en que la consecución del ser - sí - mismo sólo se consigue mediante la comunicación existencial. - Pues bien, según Jaspers, para que dos existencias entren en -

comunicación necesitan de la historia. "Para que la 'existencia' se entienda con otras 'existencias' en el fundamento histórico común necesita el conocimiento del pasado. Este saber, en el sentido de saber comprobado metódica y críticamente, es la Historia como ciencia; transformado en comprensión existencial de sí propio, es filosofía de la historia. Ambos son, como pretensión, objeto de una lucha que por último puede acabar en voluntad de ahistoricidad" (41).

En segundo lugar, decíamos que era importante porque la historia es el lugar de manifestación de las existencias. - Así es, pues en la historia como "conciencia histórica se realiza la unidad de existencia y existencia empírica" (42). El salto de la existencia empírica a la existencia es decisivo para la consecución del ser. Por último, la historia no sólo es necesaria para que dos existencias entren en comunicación, sino también porque es precisamente en la historia donde se producen todas las situaciones comunicativas.

El hombre ante la historia, con la cual se encuentra ineludiblemente, al igual que con las situaciones límite, no tiene más que dos opciones. O renunciar a tomar conciencia de ella (la conciencia histórica) o asumirla. En este caso, además de insertarse en el proceso histórico que va del tiempo-eje a la unidad de la Humanidad, deja de ser realidad empírica -en cuya situación está insatisfecho- para ser posible existencia; --

punto de partida del filosofar.

5. Conclusión.

Llegamos al final de este breve análisis que deberá ser valorado en un sentido estricto de fundamentación categorial de la comunicación desde la ontología y la antropología jaspersiana. Hemos intentado poner en claro desde el discurso de Jaspers cómo el hombre despierta a la filosofía y cómo el filosofar se realiza partiendo de la reflexión y sobre todo de la comunicación. Hemos analizado las situaciones, la realidad de la que el hombre parte en el inicio del camino del filosofar o, lo que es lo mismo, las situaciones límite y la historia.

Conocemos, pues, las bases en que se asiente el marco filosófico de Jaspers y nos hemos introducido en su planteamiento que, como vimos, viene dado a través de la orientación en el mundo, la aclaración de la existencia y la trascendencia.

El hombre, al explorar el mundo -orientación en el mundo- inicia el conocimiento y despierta a la conciencia del yo preguntándose desde ese momento "quién soy" ... "qué quiero" -aclaración de la existencia-. Al no encontrar la verdad absoluta, el ser absoluto que yo soy, tiene que ponerse en camino de su posible hallazgo -Filosofía-. Y como no lo encuentra en el mundo, tiene que trascender la existencia -trascendencia-. Ahí



ra bien, tal caminar no puede ser solitario, sino necesariamente solidario -comunicación-..

Por todo ello la filosofía del pensador alemán comprende de tres momentos, una triple secuencia fundamental:

- el punto de partida: mi existencia.
- el punto de llegada: la trascendencia
- el camino: la comunicación.

En este sentido ha sido definida la filosofía de Jaspers por López Calera, valiéndose de una imagen gráfica, como "el vértice de un triángulo que tiene en su base a derecha e izquierda el ser y la vida misma y como misión principal la comunicación" (43).

Jaspers mismo repite con frecuencia en sus obras la importancia de la comunicación en el filosofar. Así cuando afirma que "... no filosofamos partiendo de la soledad, sino de la comunicación" y que, además, "mi filosofar debe toda su sustancia a los que están cerca de mí. Y es verdadero en la medida que favorece la comunicación" (44). Por ello "requiere la filosofía buscar la comunicación constantemente" (45).

Jaspers establece una estrechísima relación entre razón y comunicación y entre fe filosófica y comunicación (46). También la razón sociológica desde el análisis del progreso de

la historia atisba el futuro como esencialmente solidario.

- 1.- Para este "camino a la filosofía" son centrales los escritos jaspersianos: Kleine Schule des philosophischen Denkens, R. Piper, München, 1965; Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze, R. Piper, München, 1953; Balance y perspectiva, - trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1953; Genio y locura. Ensayo patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin, trad. de A. Caballero, -- Aguilar, Madrid, 1961; Autobiografía filosófica, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires, 1964; Provokationen. Gespräche und Interviews, R. Piper, München, 1969.
- 2.- JASPERS, K., Genio y locura ..., Prólogo, p. 9 y ss. Sobre su significación en la historia de las ideas: ARASA, F., - "Presentación de Karl Jaspers: El último pensador universal", en Fol. Humanística VII, 78 (1969) 481-487; WISSER, R., "Karl Jaspers, el filósofo de la excepción", en Fol. Humanística - VII, 78 (1969) 519-530.
- 3.- JASPERS, K., Psicología ..., Prólogo, p. 15. "Al seguir pensando en el camino de mi vida no puedo por menos de admirar me. ¿Cómo fue posible en absoluto que un hombre enfermo, -- excluido de la vida de sociedad y de la vida pública normales, pudiera recorrer aquel camino? ¿Cómo fue posible que -- un espíritu rebelde encontrara, sin embargo, su puesto en -- un orden tan estrictamente jerárquico? ¿Cómo fue posible -- que un hombre dotado de una inteligencia normal, que en sus primeros escritos no había dejado huella de una genialidad brillante avanzando paso a paso, consiguiera ya bien entrado en años sus obras fundamentales?". Cf. JASPERS, K., Entre el destino ..., p. 43. Igualmente de interés: Autobiografía ..., cap. I: "Infancia y juventud".
- 4.- ID., Filosofía, I, pp. 32-42
- 5.- ID., Ibid., Introducción, p. XXXII; Filosofía de la existencia, trad. de L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1958, - p. 23 y ss.; La fe filosófica, pp. 44-65 ("El hombre").
- 6.- ID., Genio y locura ..., p. 11. "También este pensar se comprometió a veces en un frívolo encubrimiento de la realidad, en virtud de la nivelación llevada a cabo mediante una inversión patética y tumultuosa: la voluntad hacia una experiencia del ser mismo se cambió en una satisfacción por la pura vitalidad; la voluntad hacia el sufrimiento originario, en -- una búsqueda de primitivismo; el sentido del rango, en una traición a la auténtica jerarquía de los valores". Cf. JASPERS, K., Filosofía de la existencia, p. 25. Para el cometido y quehacer de la filosofía: JASPERS, K., Iniciación al método filosófico, trad. de L. Pérez Torres, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 177 y ss.; SANER, H., "La pregunta de Jaspers por el ser en la Periechontología", en Fol. Humanística VII, 79-80 (1969) 625-639.

- 7.- La filosofía desde el punto de vista de la existencia, trad. de J. Gaos, México, 1965, p. 11. Frente a la nada el hombre debe intentar un camino, establecido éste desde la tradición y fundado en su auténtico origen, se afirma en Die geistige Situation der Zeit, W. de Gruyter, Berlin 1965, p. 201.
- 8.- ID., La filosofía desde el punto ..., pp. 11-12. Le es muy querida la metáfora del camino al profesor de Basilea como le fuera igualmente a Heidegger. Pero mientras que éste trata de responder a la pregunta por la filosofía desde las categorías del pensamiento y del lenguaje griegos, Jaspers -- arranca desde las experiencias inmediatas y empíricas: El "estar en camino", el "Weg des Wahrwerdens" significan estar dentro, no al lado, de la filosofía. "Habitamos" en el ser. Cf. UÑA JUAREZ, O., Sociedad ..., p. 95 y ss.; WAELEHENS, A. de, Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A -- propos de "Holzwege", Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953.
- 9.- JASPERS, K., La filosofía desde el punto ..., p. 14. Como -- estudios que abundan en el concepto jaspersiano de filosofía: IMLE, F., art. cit.; PAUMEN, J., Raison et Existence -- chez K. Jaspers, Parthenon, Bruxelles, 1958; HOFFMANN, K., "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers", en SCHILIP, P.A., o.c., pp. 81-100; DUFRENNE, M.- RICOEUR, P., Karl Jaspers et la philosophie de l'Existence, Seuil, Paris, 1948; COLLINS, J., "Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers", en SCHILIP, P.A., o.c., pp. 101-129; RABER, T., Das Dasein in der "Philosophie" von Karl Jaspers, Francke, Bern, 1955; -- CID, F.J., "Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia", en Ciencia y Fe, 21 (1950) 87-100; -- KRUEGER, G., "Die Existenzphilosophie von Karl Jaspers", en Universitas 12 (1957) 957-966.
- 10.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 309
- 11.- ID., Filosofía, I, Prólogo, p. XXIII. Para un tratamiento -- más amplio, los capítulos: "Origen de la filosofía", "La -- fórmula de la existencia empírica de la filosofía" y "La filosofía en sus diferenciaciones", pp. 273-385.
- 12.- ID., Psicología ..., pp. 19 y 20
- 13.- ID., La filosofía desde el punto ..., p. 14
- 14.- ID., Psicología ..., p. 19
- 15.- ID., Ibid., p. 19. Cf. nota 5 de este capítulo.
- 16.- ID., Filosofía, I, p. 276

- 17.- ID., Iniciación ..., p. 175. Igualmente de interés a este respecto: La fe filosófica, p. 96 y ss., 136 y ss.; La razón y sus enemigos en nuestro tiempo, trad. de L. Piossek, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 9 y ss., 39 y ss.; - Descartes y la filosofía, trad. de O. Bayer, Leviatán, Buenos Aires, 1958, p. 15 y ss. "El camino de la filosofía - busca a través de la infinitud de participaciones, a través de lo múltiple y lo disperso en todas sus manifestaciones, al Ser mismo", se dice en Von der Wahrheit, R. Piper, München, 1958, p. 170. Para una analítica del concepto de verdad en Jaspers: ALMAZAN, R., "Introducción a la problemática de la verdad en la filosofía de Karl Jaspers", en Studium X (1970) 83-113; TILLIETTE, X., Karl Jaspers. - Théorie de la vérité, Métaphysique des chiffres, Foi philosophique, Aubier, Paris, 1960; RICOEUR, P., Histoire et vérité, Seuil, Paris, 1965.
- 18.- JASPERS, K., La filosofía desde el punto ..., p. 22. "Es - verdadero lo que engendra totalidad ... La comunicación es, en este caso, lucha o expresión de una identidad de intereses ... La comunicación sobreviene mediante argumentos fundados y se dirige a lo universal". Cf. ID., Filosofía de la existencia, pp. 69 y 72. En la misma línea está su análisis de la lección tercera, "La verdad como comunicabilidad", recogida en Razón y existencia, trad. de H. Kahneman, Nova, Buenos Aires, 1959.
- 19.- ID., La filosofía desde el punto ..., pp. 101-102
- 20.- ID., Ibid., p. 102. MANASSE, K.M., "Karl Jaspers und der Ursprung des Philosophierens", en Merkur 12 (1958) 278-284.
- 21.- JASPERS, K., Psicología ..., p. 302. La analítica de Jaspers sobre los conceptos de límite ("Grenze") y situación ("Situation") debe ser leída a la luz de la aportación de Kierkegaard, quien abrió una amplia corriente de reflexión sobre la limitación y situacionalidad del ser humano, que culmina en Jaspers y Heidegger y que tiene su última expresión en la "Situationsethik". Para esta secuencia teórica: GRISEBACH, E., Gegenwart. Eine kritische Ethik, Niemeyer, - Halle, 1928; ALCALA, M., La ética de situación y Th. Steinbüchel, C.S.I.C., Barcelona, 1963, con abundante bibliografía en pp. 9-22; Para las nociones de "situación" y de "encontrarse en" ("die Befindlichkeit") en Heidegger: WÄELHENS, A. de, La philosophie de M. Heidegger, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1942, p. 48; HERMANN, F.W. von, Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit", V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1974, p. 44 y ss. ("Lebenswelt und In-der-Welt-Sein"); UNA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 95-117 y 123-127. Sobre la situacionalidad igualmente: ALCORTA, J.I., -

"Ética de la subjetividad. En torno a la filosofía de G. Marcel y K. Jaspers", en Sapientia 8 (1953) 117-125; BOLL NOW, O.F., "Existenzerhellung und philosophische Anthropologie", en Blätter für Deutsche Phil. 12 (1938-1939) 133-174; TEVES, R.R., "The concept of Man in the philosophy of Karl Jaspers" en Unitas 44 (1971) 17-55; URDANOZ, T., "Situación y límite del hombre y su existencia en dimensión de trascendencia", en Estudios Filosóficos 18 (1969) 285-306.

- 22.- JASPERS, K., Filosofía, II, pp. 65 y 67. "La situación no es sólo una realidad natural sino más bien una realidad - referida a un sentido, que ni es física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi - existencia empírica significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento". Cf. ID., Ibid., p. 65. "Límite expresa lo siguiente: hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica". Cf. ID., Ibid., p. 67. Este límite "cabrillea - ante nosotros, como hermoso mito, representando la inconcebible unidad del Absoluto uno y múltiple, cuya búsqueda es el peculiar sino de la existencia", dice L. JASPERS, O.S. B., en Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers", en: WUNDERLEE, G. von, (Hers.), Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 37, Becker, Würzburg, 1936, p. 90. Una explicación de las "Grenzsituationen" en: MARCEL, G., "Situation fondamentale et situation limites chez Karl Jaspers", en Recherches Philosophiques 2 (1932-1933) 317-348; TILLIE, X., "La 'lecture des Chiffres', interprétations", en Rev. Métaph. et Morale 65 (1960) 290-306; ID., "Sinn, Wert und Grenze der Chiffernlehre", en Studia Philos. 20 (1960) 115-131; LATZEL, E., "Die Erhellung der Grenzsituationen", en SCHILIP, P.A., o.c., pp. 164-192.
- 23.- MARIN IBAÑEZ, R., "La pedagogía existencial de K. Jaspers", en Saitabi (Revista de la Universidad de Valencia), 20 -- (1970), p. 34.
- 24.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 67
- 25.- ID., El ambiente espiritual de nuestro tiempo, trad. de R. de la Serna, Labor, Barcelona, 1933, p. 29.
- 26.- MARIN IBAÑEZ, R., "La pedagogía ...", p. 36
- 27.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 116
- 28.- ID., Ibid., II, p. 92. "Situación límite" no es un concepto de la razón, sino un "signo" que indica la profundidad

a que debo llevar en determinadas situaciones y que racionalmente es inalcanzable. La profundidad que está latente en las situaciones-límite es perceptible sólo por la profundidad que, a su vez, se encuentra adormecida en mí como posibilidad de un llegar a ser auténticamente. Por eso la reacción ante las situaciones-límite no puede ser la del cálculo o la planificación, sino la de una actividad interior, del todo particular, que consiste en el devenir de la propia existencia". Cf. REMOLINA VARGAS, G., Karl Jaspers en el diálogo de la fe, Gredos, Madrid, 1972, p. 98.

- 29.- JASPERS, K., La filosofía desde el punto ..., p. 80 y 87. "Llamamos conciencia histórica el saber de la historia, pero no el saber de algo que acontece del mismo modo que siempre acontece algo dondequiera, sino este saber sólo en cuanto que concibe lo acontecido como las condiciones y supuestos objetivos de nuestra presente existencia empírica y, al mismo tiempo, como algo otro que, en tanto que ha sido, era por sí único e irrepetible ... Cosa distinta es la verdadera conciencia "histórica", en la cual el sí mismo se percata de su "historicidad" como la única que realmente él es ... "Existir" es la profundización del instante, de suerte que es la implección temporal del presente, la cual, conteniendo en sí el pasado y el futuro, no se desvía ni hacia el futuro ni hacia el pasado ... El instante como identidad de lo temporal y lo intemporal, es la profundización del momento fáctico como presente eterno". Cf. Filosofía, I, pp. 525-533.
- 30.- ID., Origen y meta ..., Prólogo, p. 11. Los conceptos de "historia" y de "historicidad", como señalábamos, recorren de continuo la producción jaspersiana. Además de las obras específicas, señalamos: Psicología ..., p. 150 y ss. (sobre el concepto de "momento"); El ambiente ..., pp. 176-197 ("Actitud del ser-mismo en la situación de la época", en lo referente a la categoría de "inmersión histórica"); La fe filosófica ..., p. 15 y ss., 24 y ss. (sobre el concepto de "tradición"); La fe filosófica ante la revelación ..., p. 170 y ss. (sobre la "historicidad de las cifras"); Conferencias ..., pp. 7-11.
- 31.- ID., Origen y meta ..., pp. 19-21. Señalamos algunos estudios específicos sobre la antropología y la filosofía de la historia en K. Jaspers que ahondan en los conceptos de "tiempo", "temporalidad", "historia" e "historicidad": BOLL NOW, O.F., "Existenzphilosophie und Geschichte", en Blätter für Deutsche Philosophie, 11 (1937-38) 337-378; KORNMEYER, H., "Karl Jaspers Philosophy of History", en The modern Schoolman, 42 (1954-65) 129-151; RIGALI, N., Die Selbstkennzeichnung der Geschichte im Denken von Karl Jaspers, A. Hain,

Maisenheim am Glan, 1968. Para una valoración de su "sistema" de la historia al interno de la historia de la filosofía de la historia (además de los "manuales" de Vogt, - Dujovne, Aron, Collingwood, etc.): PELLEGRINO, U., "Storia e metafisica in Kant, Hegel e Jaspers", en Rivista di Filosofia Neoscolastica 52 (1960) 46-72; RIGALI, N.J., "A new axis: Karl Jaspers philosophy of history", en Int. Phil. - Quarterly 10 (1970) 441-457; ANACKER, U.-BAUMGARTNER, H.M., "Geschichte", en: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, II, Kösel, München, 1973, pp. 547-557.

32.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 69

33.- ID., Ibid., p. 74. "Así pues, nuestra vida en la historia es a un tiempo las dos cosas: la vida que, sirviendo, sirve de fundamento a la vida de aquellos que vienen después de nosotros, y la vida transversalmente a la historia, en lo absolutamente presente, enderezada a la trascendencia que nos libera". Cf. ID., La fe filosófica, p. 130.

34.- ID., Origen y meta ..., p. 168-169.

35.- ID., Ibid., p. 184. Un aspecto más amplio de la ciencia, de su sentido y de su relación a la filosofía, en: Filosofía, I, p. 173 y ss.; El ambiente ..., p. 125 y ss., p. 149 y - ss.; Genio y locura, p. 13 y ss.; Filosofía desde el punto ..., p. 33 y ss.; La razón y sus enemigos ..., p. 7 y ss. sobre ello: CARACCILOLO, A., "Fisica e scienza nel pensiero di Karl Jaspers", en Giornale critico della Filosofia Italiana, 37 (1958) 118-126; COLLINS, J., "Wissenschaft und - Philosophie bei Jaspers", en SCHILPP, P.A., o.c., pp. 101-129; BARTH, Th., "Philosophie, Wissenschaft und Religion. Ein Gespräch mit K. Jaspers", en Wissenschaft und Weisheit, 21 (1958) 18-29. Para una referencia de Jaspers a este amplio campo: DIEMER, A., (Hrs.), Der Wissenschaftsbegriff, A. Haim, Meisenheim am Glan, 1970. El análisis sobre la técnica se concreta especialmente en: El ambiente ..., p. 31 y - ss.; Origen y meta ..., p. 113 y ss.; La bomba atómica y el futuro del hombre, trad. de L. Castro, Taurus, Madrid, 1966. Para la inserción y valoración de Jaspers en aquella corriente que va de Spengler y Ortega hasta Heidegger (Brief über - den humanismus, Francke, Bern, 1954; Die Frage nach der Technik, en Vorträge und Aufsätze, I, G. Neske, Pfullingen, 1967; Die Technik und die Kehre, G. Neske, Pfullingen, 1962) pueden resultar de interés: PRUCHA, M., Technik und Philosophie, en: DUCHROW, U., (Hrs.), Marxismusstudien 6 (1969) 172-186; MO-SER, S., "Toward a Metaphysic of Technology", en Philosophy Today 15 (1971) 129-156; HUBNER, K., "Technik", en Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, V. Kösel, München, 1974, pp. 1474-1485.

- 36.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 170
- 37.- ID., Ibid., pp. 175-178. Explícitamente sobre el nihilismo: Psicología ..., p. 379 y ss.; La fe filosófica ..., p. 142 y ss.; Origen y meta ..., p. 276 y ss.; Conferencias ..., p. 245 y ss. Una presentación excelente, por lo abarcadora y profunda, de las relaciones entre fe y revelación y de los ámbitos de la creencia y donde se recoge una amplia bibliografía al respecto: REMOLINA VARGAS, G., o.c., PENZO, G., Dialettica e fede in Karl Jaspers, Patron, Bologna, - 1978, especialmente "Libertà e nichilismo", pp. 137-150. Las características de este tiempo presente son certeramente resumidas por nuestro autor en un texto ya clásico: -- "Los hechos nuevos son: la técnica moderna con sus consecuencias para el modo de trabajar del hombre y para la sociedad ..., el límite absoluto por la angostura del planeta ..., la decisiva significación de los hombres que de pueblos se convirtieron en masas y se multiplicaron en número, hombres que en apariencias pasaron a ser cosabedores y coactuantes, más en realidad esclavos aprovechables ..., el desmoronamiento de todos los pasados ideales de orden y la necesidad de hablar desde el caos creciente un nuevo orden inspirado humanamente ..., además, la concreta situación política, determinada por las potencias mundiales Estados Unidos y Rusia ..., el despertar de las enormes masas humanas de Asia ... La marcha de las cosas condujo desde la época de la satisfacción civil, del progreso, de la cultura, del recuerdo histórico como apoyo de la propia presunta seguridad, a una época de guerras devastadoras, de muerte y asesinato de masas (a la vez de inagotable resurgir de nuevas masas), de horripilante vivir amenazado, de extinción de la humanidad en un torbellino en el cual el desmoronamiento parece un sueño de las cosas". Cf. La fe filosófica, pp. 131-132.
- 38.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 193
- 39.- ID., Ibid., p. 195. La futuridad es ensayada aquí dentro de un espectro mayor: la historicidad. Completamos así unas palabras de Jaspers referidas anteriormente y alusivas a la aclaración de la existencia desde la historicidad y, dentro de ésta, a la futuridad: "Existir es la profundización del instante, de suerte que es la implección temporal del presente la cual conteniendo en sí el pasado y el futuro, no se desvía hacia el futuro como si el presente fuera simple tránsito y peldaño al servicio de un futuro (esta relación únicamente tendría sentido respecto a ciertas tareas y finalidades particulares cuando el camino y la meta están en granados como un todo en lo que envuelve el existir)". Cf. Filosofía, I, p. 533.

- 40.- ID., Origen y meta ..., p. 200. Digno de ser tenido en cuenta este acento puesto por Jaspers en la futuridad, temática, que, antropológica y sociológicamente, ha venido a situarse en el centro del quehacer reflexivo de los saberes filosóficos y de las ciencias humanas. Resultaría de interés establecer una comparativa entre las aportaciones de Jaspers y de Bloch a este respecto. Como lugares de enmarcación de esta secuencia teórica: BLOCH, E., Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, VOGT, J., El concepto de la historia de Ranke a Toynbee, trad. de J. Pérez Corral, Guadarrama, Madrid, 1971 (para Jaspers: pp. 176-179; LOWITH, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961; SAUTER, G., Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zwingli Verlag, Zürich, 1965; PAGANO, M., Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg, Mursia, Milano, 1973; ELL, J., - "Die Geschichtlichkeit im Existentialismus", en Freiburg. Zeit. für Phil. und Theol. I (1954), 48-63.
- 41.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 301. Para el análisis de la operatividad del pasado en el presente y del condicionamiento de éste por aquél: "Herencia y tradición", en: Origen y meta ..., p. 304 y ss.
- 42.- ID., Filosofía, I, p. 529
- 43.- LOPEZ CALERA; J.M., "La tensión de verdad en K. Jaspers", en Folia Neuropsiquiátrica, IV, 3, (1969) p. 4.
- 44.- JASPERS, K., Filosofía, I, Prólogo, p. XXIV.
- 45.- ID., La filosofía desde el punto ..., p. 101. PENZO, G., o.c. ("Interpretazione e comunicazione"), p. 216 y ss.
- 46.- "La fe filosófica es inseparable de la limitada disposición a comunicarse ... Sólo los que creen pueden realizar la comunicación ... La comunicación de todo tipo es tan propia del hombre como hombre en el fondo de su esencia que en todo tiempo tiene que permanecer posible". Cf. La fe filosófica, pp. 148-149. "No hay ninguna afirmación sobre el futuro en la medida que la voluntad humana participa en su realización que no sea o no pueda ser un factor cooperante ... Pero en la objetividad de la libre comunidad humana la libertad depende de la libertad de todos los demás". Cf. Origen y meta ..., pp. 198 y 204.

Capítulo 3. Los modos de "lo abarcador" y la comunicación.

1. Noción de "lo abarcador".

"En la desventura en que nos hallamos, la comunicación es la exigencia fundamental que se nos plantea. El esclarecimiento de la comunicación desde sus diferentes orígenes en los modos de lo abarcador pasará a ser uno de los temas principales del filosofar. Aproximar la comunicación en todas sus posibilidades de realización, es tarea cotidiana de la vida filosófica". (1).

Lo abarcador ("Um-greifende", "Be-greifende"), en su complejidad existencial, se constituye en lugar y cauce donde se desarrolla la comunicación. Desde las ideas trascendentales de Kant, mundo, alma y Dios como ámbitos omniabarcadores y desde la psicología de las cosmovisiones arranca este discurso -- jaspersiano. A este plotiniano modo de esclarecimiento del hombre se le ha llamado "peri-echontología" u "ontología del circun-rodeo". Y algún analista de la comunicación jaspersiana ha querido ver su punto de arranque en la tan antigua y operante, especialmente en el panteísmo naturalista (estoicismo, Bruno, Böhm) y en el romanticismo poético (Hölderlin, Novalis, Rilke) y filosófico (Spinoza, Schelling, Hegel), "universelle Sympathie" (2).

Jaspers es consciente de que toda respuesta que pretenda constituirse en única ante la pregunta con que comienza toda filosofía es falsa y, sin embargo, en sus múltiples formas de respuesta conservan todas un denominador común: el objeto, "algo que nos hace frente exterior o interiormente como contenido de nuestra conciencia" (3). Pero el objeto "para mí" no es más que un ser determinado entre otros, sólo un modo de ser. Ningún ser conocido será el ser. Este ser es para Jaspers lo abarcador, el todo que nos envuelve. No es ni sujeto ni objeto, sino "lo que siempre se anuncia pero que nunca deviene objeto. Es lo que nunca se presenta en sí mismo, más a la vez aquello en lo cual se nos presenta todo lo demás ... Cuando lo pensamos lo hacemos inevitablemente con la ayuda de determinaciones del ser" (4).

Al no ser ni objeto ni sujeto no puede ser conocido, por eso dice Jaspers que "lo circunvalante es un concepto que podemos esclarecer filosofando, no de comprender objetivamente" (5). Ahora bien, filosofar sobre lo circunvalante "significaría penetrar en el ser - mismo", cosa que no puede conseguirse directamente. Por ello necesitamos del conocimiento objetivo a través del cual alcanzamos "los indicios reveladores de ese al go no objetivo que es lo circunvalante" (6).

Lo abarcador es el ser, el todo que envuelve aquellas determinaciones del ser a las que nosotros tenemos acceso. Ta-

las determinaciones del ser son el ser - sujeto y el ser - objeto.

2. Modos de "lo abarcador". Objetividad y subjetividad.

Hay, pues, en lo abarcador, dentro de su unidad, diversos modos que se nos muestran diferentes según los distintos pasos del pensar. Tal escisión de lo abarcador se realiza de un modo determinado que según Jaspers se establecería así:

- De lo abarcador en general a la distinción de lo abarcador - que somos nosotros y de lo abarcador que es el ser mismo.
- De lo abarcados que somos nosotros a la división de aquello que somos como existente, conciencia en general, espíritu.
- De la inmanencia a la trascendencia.

Como vemos, la primera escisión de lo abarcador en su forma más general determina los dos modos de ser de lo abarcador: lo abarcador que somos nosotros y lo abarcador en lo que se revela el ser mismo (7).

2.1. "Lo abarcador" que somos nosotros.

Bajo el nombre de "conciencia en general" ("Bewusstsein überhaupt") comprendemos lo que soy yo y somos nosotros,

siendo propiedad de la conciencia -como Husserl anticipó fundamente- la intencionalidad. "Esta conciencia no es un ser como el de las cosas, sino un ser cuya esencia es estar dirigida intencionalmente a objetos" (8).

La conciencia es además conciencia de sí misma. En el "cogito" yo me sorprendo como escisión, soy objeto para mí mismo, camino de búsqueda y no sólo y estrictamente cosa.

De este modo podemos afirmar que la conciencia es el "medium" de todo conocimiento. Pero el órgano de este conocimiento se divide en dos con una separación que Jaspers acentúa de modo decidido: el intelecto y la razón.

El intelecto está confinado al área de la objetividad. Sirve para la primera etapa de la filosofía, para el conocimiento del ser - ahí, del mundo ("Objektsein"). Tiene como características propias la estabilidad, la generalidad y la fijeza. La razón suscita, por el contrario, un pensamiento dinámico que se eleva sobre el intelecto: a ella está reservada la tarea filosófica. La razón que surge de la existencia posee como rasgo esencial la voluntad de unidad. Es un impulso de superación y conjunción, más que un saber consolidado y estable.

Lo abarcador que soy yo no se agota en la conciencia en general - "soy yo como existente quien es portador de la conciencia" -, sino que comprende todo aquello que somos como "existencia, conciencia en general y espíritu" (9).

El yo está al principio como inmerso en el conjunto de los objetos que atraen su atención. Dice Jaspers que "en el estado natural de despreocupación no pregunto por mí; yo realizo las finalidades más próximas y pienso en mis tareas. Es cierto que digo "yo" pero no me preocupa en qué sentido soy yo". - Poco a poco, este hombre que podemos decir que estaba dormido, va despertándose a su subjetividad e intenta ponerse en claro "Yo quisiera saber lo que yo soy y pienso al hombre como una especie del ser a la cual yo también pertenezco -o pregunto - quién soy yo-, y con ello pregunto lo que quiero decir cuando digo: Yo mismo" (10).

Así queda establecido el paso de la conciencia en general al yo. Las diferentes formas del yo han sido sintetizadas por Jaspers al comienzo de Filosofía como "modos de preguntar - por el ser". Que indicativamente pueden ser sugeridas así:

- Yo -conciencia en general: yo idéntico a todo lo otro, sustituble por cualquier otro. Conoce objetos en el mundo: seres concretos y determinados.
- Yo - existencia empírica: yo - existente, yo - objeto. Está sometido a la condición de las necesidades de la existencia. No busca el ser.
- Yo - posible existencia: posible incondicionalidad que es libertad de saber y actuar. Camino al verdadero ser. Al buscar, filosofa.

- Yo - existencia: lo que nunca es objeto. El origen a partir del cual pienso, hablo y actúo (11). "Existenz"

Explicita Jaspers así tres modos de ser yo como existencia: existencia empírica, posible existencia y existencia. Penetrando someramente en cada una de ellas, las describimos - con las mismas palabras de Jaspers. La primera de ellas, la empírica:

"Consiste en comer, cohabitar, dormir y si esto le sucede en - medida insuficiente, sobreviene la desdicha. No es capaz de otra cosa más que del trabajo mecánico, rutinario. Le dominan la costumbre, aquello que en su círculo se reputa opinión general, y es presa de una necesidad de prestigio con que pretende sustituir la falta de conciencia de sí mismo. En el carácter fortuito de su querer y hacer se patentiza su incapacidad de destino. Lo pasado se le escapa rápida e indiferentemente. Su previsión se limita a lo más próximo y más grueso. No se percata de su vida, sino tan sólo de sus días. No le anima ninguna creencia; para él nada es incondicionado, fuera de la ciega voluntad de existencia empírica y del vacuo impulso a la felicidad. Su esencia sigue siendo igual, tanto si trabaja en una máquina como si colabora en una empresa científica, si ordena como si obedece, si no sabe ciertamente cuánto tiempo puede comer como si su vida - parece segura. Llevado de un lado a otro por situaciones e in--clinaciones fortuitas, lo único estable en él es su impulso de estar junto a sus iguales. Falto de una continuidad fundamenta

da y de la fidelidad de hombre a hombre, no es más que el ser -- efímero sin una vida emanada del centro de gravedad del ser -- sustancial" (12).

Descripción que se repetirá casi idéntica al tratar sistemáticamente la comunicación, en su primer ámbito objetivo.

Sin duda el papel más importante que juega la existencia empírica está en la insatisfacción que en ella se produce, insatisfacción que es el fundamento de la posible existencia.

"Esta insatisfacción no es la impotencia del saber, ni la vacuidad de toda mi acción en el mundo donde me encuentro ante el -- abismo de la nada ... La insatisfacción es como el requerimiento a ser desde mi propio origen ... Por ella se desarrolla en -- mí la conciencia de que todo este mundo no es todo el ser" (13).

El segundo modo de ser es la posible existencia. Esta, mientras que por una parte "está en el mundo como en el campo en el cual se manifiesta", sin embargo, por otra, "se diferencia del mundo para ingresar propiamente en él más tarde" (14).

El tercero de estos modos es la existencia. De ella -- dice Jaspers: "no es por sí sola ni tampoco todo, pues sólo es cuando está referida a otra "existencia y a la trascendencia, respecto a la cual, como lo Otro es absoluto, se hace consciente de que existe sólo por sí misma ... Se diferencia esencial-

mente de otra existencia por razón de su libertad" (15).

Al experimentarme como libertad me experimento también como posibilidad y como voluntad, lo que puedo ser y lo - que quiero ser.

En su relación con el mundo la "Existenz" se siente atraída por él como medio en el que se realiza, pero al mismo tiempo rechaza al mundo por ser la posibilidad de la caída en la mera existencia empírica. Mundo y existencia están en tensión, no pueden unirse ni separarse. Su identificación constituye el ilimitado proceso del que sólo puede estar cierto el - que está en él por sí - mismo.

Desligada del mundo, si no es objeto, ¿qué es la existencia?. "Es inaccesible a quien pregunte por ella mediante la inteligencia puramente objetiva ... La "existencia" no es meta, sino el origen del filosofar, que en ella se aprehende" (16). - Este filosofar es, pues, esencialmente presuponer la existencia y captarla en la presuposición que no puede ser al comienzo sino un esfuerzo ciego hacia el descubrimiento del sentido de las cosas y de sí mismo. El pensamiento filosófico debe renunciar a inmovilizarse en objetos.

El yo como existencia es sin duda el problema central de la filosofía de Jaspers de tal manera que se podría afirmar que todo su sistema filosófico concurre a la puesta en claro de

su existencia. "Se trata, dice L. Gabriel, dentro de la libertad, de una instancia incondicional de la existencia incondicional de la existencia humana. Se trata, en Jaspers, de la absolutización de la libertad en la existencia en la libertad, esto es, de la absolutización de la autorrealización; visto desde -- Kierkegaard, de la absolutización de la miseria finita, de la existencia moral. En Heidegger se presenta un punto de vista semejante en el recinto ontológico" (17).

Cinco son los interrogantes fundamentales que encierran toda esta problemática y de cuya contestación depende la aclaración de la existencia: qué es la ciencia, qué es la comunicación, qué es la verdad, qué es el hombre, qué es la trascendencia. Todas estas preguntas habían sido ya formuladas por Kant de alguna manera: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar, qué es el hombre. Sólo el problema de la comunicación aparecerá como novedad. Acontece, pues, que los interrogantes -- de Jaspers, bajo el influjo de Kierkegaard, ofrecen un aspecto nuevo. "Los tres primeros provienen de los tres estímulos fundamentales del hombre: el deseo de saber, la voluntad de comunicación y la tormentosa tendencia a la verdad que son las que nos mueven a investigar ..., el objeto de los últimos interrogantes: el hombre y la trascendencia" (18).

Cuando aquí hablamos de existencia no ha de entenderse ésta en términos de "concepto" de existencia, como podríamos

hablar de "concepto" de esencia o como contrapuesto a ella. Hablamos de una existencia, por decirlo de algún modo, existente, como prioritaria a la esencia, es decir, como vivencia íntima e intuitiva del hombre.

Esta existencia no se le da al hombre, sino que debe ir construyéndola, corriendo entonces el peligro de no ser capaz de llegar a la situación límite que le permite realizarla y de caer así en la existencia inauténtica, -el "se" impersonal-. La existencia auténtica que debe ser construída es el existente humano, existente histórico, ser - en - el - mundo, que ha de ir superando las situaciones en que se encuentra inmerso mediante el ejercicio de la libertad. En este proceso, en el que a -- través de diversos pasos concretos se van superando estas situaciones, se realiza el esclarecimiento de la existencia, que es el fundamento de toda su filosofía, en un intento de trascender su situación en el tiempo.

Si el objetivo final de la filosofía de Jaspers es la búsqueda del ser, es evidente que el objeto inmediado es la existencia humana. Es sin duda desde esta perspectiva de búsqueda - del ser, que hemos estudiado ya como el planteamiento filosófico de Jaspers, desde donde hay que averiguar el sentido de la - existencia misma.

Como ya indicábamos, cuando nosotros hablamos de existencia nos referimos a una existencia "existente", es decir, -

una existencia que sólo es posible "en relación", cuando se nos opone una realidad. De manera que podemos afirmar que la determinación fundamental de la existencia humana es la capacidad de relación consigo misma y con las cosas exteriores. La existencia humana no puede vivir encerrada en sí misma ya que el ser sí - mismo ("Selbstsein") únicamente se puede realizar en comunicación con otro ser que también sea él mismo, aunque sea, como Kierkegaard acentuaba dolorosamente, una comunicación de soledades.

Una breve sinopsis que resume la clave de la existencia tal como la entiende Jaspers se concretaría de este modo:

- La existencia no es un objeto como los que la ciencia considera. Hay que renunciar, pues, a la idea de alcanzar la existencia por la vía del saber objetivo. No tenemos medio alguno para establecer demostrativamente el ser de la existencia. Es necesario dar un salto por encima de las fronteras de lo objetivamente cognoscible.
- El esclarecimiento de la existencia consiste en trascenderse a sí mismo. El pensamiento filosófico debe renunciar a inmovilizarse en objetos. Se apoya en ellos pero para saltar hasta la trascendencia, y realizar así, no ya la realidad existencial, sino la posibilidad existencial.
- La existencia se hace objetiva por su manifestación. Esto pue

de originar equívocos e introducir confusiones. Hay que superar la idea de inmovilidad, seguridad y reposo, como una ilusión. Sus objetivaciones pueden ser una llamada a la existencia posible, pero nunca un saber conceptual (19).

Jaspers define esta existencia con las siguientes palabras: "La existencia es tranquilidad e inquietud al mismo -- tiempo. No descansa en lo que existe ni en sí misma, sino cuando aprehende el ser absoluto por virtud de la verdadera conciencia de la libertad en su dependencia de lo trascendente" (20).

Frente a este análisis, dentro de las variedades del yo, no podemos silenciar una de las afirmaciones fundamentales respecto al yo: que éste no puede ser en absoluto sin que se oponga al no - yo. Sólo por él se tiene existencia empírica, - sólo en él se llega a ser consciente.

El no - yo es lo otro, pero también el otro - yo, el ser extraño de la materia y el ser afín del otro - yo.

El tema del otro es fundamental en la filosofía de -- Jaspers. Sin duda fue un tema ya estudiado por los sociólogos -- del siglo XIX, pero de ningún modo en la dirección tratada ahora por el pensar existencial (21). La crítica existencialista -- atiende al peligro de considerar las relaciones sólo en el plano de la organización, precisamente porque a ella iba dirigido el afán de la sociología y no a la relación de una existencia

con otra. Son dos planos muy distintos de análisis: en uno son estudiados los fenómenos de comunicación e información al interior de las relaciones sociales. El existencialismo, continuando la filosofía dialógica, quiere descubrir la realidad de las relaciones intersubjetivas antropológicamente consideradas. -- Ello hace difícil el formular una teoría de la comunicación que cubije todos los contenidos de su amplio espectro. Entendemos -- que sociología y antropología deberán aquí caminar juntas. Por lo mismo que pensamos que Jaspers (y de modo singular también Berdiaev) tiene una palabra sugerente a la hora de establecer esta teoría comprehensiva de la comunicación.

Para Jaspers, como dice Mounier, la comunicación objetiva de relaciones económicas, políticas y verbales se revela -- como insuficiente "Al existente sólo puede colmar la relación de existente a existente. Para ello hay que asegurar primero la -- propia existencia y ello sólo se consigue con el otro y por el otro, queriendo que él esté en su verdad como yo me esfuerzo -- por estar en la mía" (22).

2.2. "Lo abarcador" en lo que se revela el ser mismo.

Veamos cómo para Jaspers lo abarcador, en su forma -- más general, determinaba dos modos de ser. El uno es el que acabamos de estudiar como "lo abarcador que somos nosotros". El --

otro, que vamos a analizar ahora, es lo abarcador en lo que se revela el ser mismo y que se llama mundo.

El mundo es descrito por Jaspers como "lo inconmensurable, lo inconcebible, lo otro, más allá aún del horizonte más amplio que yo diviso" (23). La realidad del mundo no viene dada ni por la existencia empírica subjetiva, es decir, la totalidad de la existencia de una vida particular en el mundo, ni por la realidad objetiva, esto es, el ser en general pensado independientemente de una existencia viviente subjetiva.

Aparece así claro que es imprescindible hacer una clara distinción entre el mundo y la realidad en el mundo, los objetos que aparecen en el mundo pero que no son del mundo. "Nosotros estamos siempre en el mundo, y tenemos objetos en él, pero nunca lo tenemos a él por objeto" (24).

Podemos distinguir también las cosas del mundo y a nosotros de ellas, pero no distinguimos al mundo de algo otro a -- no ser que trascendamos y rebasemos el mundo. Desde esta perspectiva el mundo es lo que existe permanentemente sin principio ni fin, sin cambio, mientras dentro de él hay principio y fin y todo cambia. Jaspers en este análisis es tributario una vez más -- de Kant, del Kant que se preguntaba por la fundamentación de -- una cosmología.

Jaspers trata de buscar el ser, lo absoluto (recorde mos que definimos su filosofía como búsqueda del ser), pero es tá convencido de que no es dentro del mundo, tal como lo experimentamos, donde puede ser encontrado. En tanto que nos movemos dentro de la escisión sujeto - objeto, el mundo no es más que fenómeno, una construcción de nuestro espíritu. Es para nosotros como lo conocemos, no como es en sí. Ni es objeto que, como contrapuesto a nosotros, podamos percibir o pensar, ni es sujeto. Unicamente si conseguimos superar esta escisión sujeto - objeto y trascender sobre el mundo fenoménico, tenemos la posibilidad de alcanzar el verdadero ser y ser libres (25).

El pensador de Oldenburg distingue dos tipos de ser: ser - en - el - mundo y ser - de - la - trascendencia. El primero es el ser de la experiencia, el segundo es el ser en sentido absoluto, aunque de él nada podemos decir, a no ser que es.

2.2.1. Ser-en-el-mundo.

Podríamos afirmar que Jaspers entiende el ser como un género que comprende tres especies: el ser - objeto, el ser - yo y el ser - en - sí:

- el "ser - objeto" es el mundo de lo cognoscible.
- el "ser - yo" es aquel para el cual yo me hago objeto.
- el "ser - en - sí" es el ser de las cosas como independiente de su ser - objeto para un sujeto.

"El "ser - objeto" y el "ser - yo" son las dos primeras maneras de ser diferentes que se imponen desde el primer momento. Pero mientras el ser de las cosas no sabe de sí mismo, sino que yo sé de él, en el "ser - yo" siempre hay un "yo - objeto" y un "yo - sujeto", aunque son sólo uno". El "ser - en - sí" no es accesible, pues en cuanto se aprehende se convierte en "ser - para - mí". El "ser - objeto" es dado en infinita diversidad, y el "ser - yo" únicamente es conocido en la medida en que, como existencia empírica, convertido en objeto ya no es propiamente "yo" (26). Pero ninguno es el ser absoluto; cada uno es un ser en el ser. Los tres se rechazan entre sí tanto como se necesitan unos a otros para ser en general.

Toda situación en el mundo consta de una tensión entre estos dos polos irreductibles: el subjetivo y el objetivo. Tal tensión conduce necesariamente hasta la actitud existencial y la trascendencia.

La existencia existe siempre como objetividad y subjetividad, al manifestarse se siente impulsada en ambas direcciones. Busca lo objetivo que es para ella un otro extraño, pero - tiende a lo subjetivo. Sólo cuando la objetividad se hace presente en la subjetividad mediante la ejecución personal de cada existencia empírica individual, aparece la existencia como objetividad y subjetividad.

La objetividad podemos expresarla diciendo que es - "lo que se opone (objeto) a un yo considerado como lo subjetivo". Es lo exterior a diferencia de lo interno del sujeto. La subjetividad por su parte, es el sujeto, el yo - sujeto en sus tres grados (27). Objetividad y subjetividad no se pueden subsumir, simplemente están en relación. Ello nos recuerda aquella formulación de Bloch no sólo relacional, sino también dialéctica del sujeto y del objeto.

2.2.2. "Ser-de-la-trascendencia".

No es fácil saber qué es lo que entiende Jaspers por trascendencia, pero habrá que intentarlo aunque con ello sólo - podamos conseguir cierta claridad de lo que él mismo llamó el misterio de la existencia. Ella es considerada en el plano del conocimiento ("das formale Transzendieren") (28) como existencialmente ("existenzielle Bezüge zur Transzendenz") percibida - en las situaciones límite y como "topos" de referencia última y atracción insistente del sujeto existencial ("Transzendenz"); - categorización esta última que en la redacción definitiva de Philosophie suple al concepto de Dios establecido en el borrador de dicha obra, según afirmación de X. Tilliette (29). Así expresa la centralidad de este concepto polisémico A. González Alvarez, en una obra ya clásica al respecto: "Entre los existencialistas, es Jaspers quien más decididamente plantea el problema de la -- trascendencia. En ningún otro existencialista se halla tan ela-

borada la relación constitutiva, esencial, a la trascendencia en que la existencia consiste en una de sus facetas. Porque para Jaspers la trascendencia entra en la definición misma de la existencia" (30).

Su percepción es a modo de destellos - la cifra - - ("Chiffre"), siempre con la limitación de que nos es inaprehensible. En ello estriba precisamente nuestro fracaso humano. Pero también es en este mismo fracaso donde se nos descifra la clave de lo eterno cuando no se quiere fracasar y, por lo tanto, nos arriesgamos.

La connotación primera y al uso de trascendencia es su referencia ultra-mundana. Sin embargo, lo primero que afirma Jaspers es que tal significado es improcedente ya que trascendencia e inmanencia no deben ser nunca separadas. Un puro - más allá es vacío y para nada sirve. "El lugar de la trascendencia no está en este mundo ni en el de más allá, sino que es límite, pero límite en el cual estoy ante ella cuando soy auténticamente" (31).

Si imprecisa es su explicación del lugar de la trascendencia, no lo es menos su contenido, es decir, qué sea la trascendencia. Ninguna imagen es válida para distinguir la trascendencia; ningún predicado, ni siquiera negativo, le es aplicable. Podemos afirmar que todas las categorías del pensamiento -

pueden servir para fundamentar negaciones relativas a la trascendencia, porque ella no es esto, ni aquello; esas negaciones no nos introducen en la trascendencia. De ella podemos saber - que es, sin saber nunca lo que es. Lo único que podemos decir sobre la trascendencia es que es el absoluto, la absoluta realidad, más allá de la cual no hay nada. Sabemos que la alcanzamos cuando chocamos con una realidad en la que ya no hay decisión posible. Aquí se recoge la tradición de la teología negativa, de la "docta ignorantia" y la diástasis y equivocidad de la teología dialéctica: la "regione dissimilitudinis" y el "totaliter aliter" aplicados al conocer sobre Dios.

Jaspers, fiel seguidor de Kierkegaard, otorga a la trascendencia un sentido más auténtico y más profundo que todos los demás filósofos existencialistas. La trascendencia alcanza para él un sentido vertical de experiencia y abertura a alguien, que se encuentra más allá de nuestra propia experiencia y existencia. La trascendencia es algo inobjetivable, inefable, más allá de toda existencia. Solamente por la decisión libre, en que se realiza temporalmente la existencia humana en cada una de sus situaciones, puede alcanzar el más allá. De ahí que a la trascendencia sólo sea posible llegar por un camino existencial de libre decisión ("Entscheidung") "Trascender de la existencia empírica al ser, no es estar - en - el mundo ni estar - fuera - del - mundo. El resultado es que el ingenuo estar - en - el - mundo se cambia en consciente estar - en - el mundo" (32)

¿De dónde proviene la necesidad de trascender? De la imperiosa necesidad de superación de la escisión sujeto - objeto que se consigue únicamente en el ser - de - la - trascendencia. Por el hecho de que ningún ser puede ser tomado como auténtico ser, hay que trascender toda objetividad, superándose entonces la doble manifestación sujeto - objeto; pues en el ser de la trascendencia no cabe ya dualidad y en su manifestación, hecha presente por medio de la cifra, no se objetiva ni en un ser - objeto ni en un ser - sujeto, como ya hemos visto antes.

Podemos decir, en resumen, que el ser - en - sí de la trascendencia es lo que de tal manera es en sí y para sí que -- nunca puede ser objeto, ya que el carácter de ser objeto es ser para otro. A este ser sólo se puede acceder por el trascender. Trascender que consiste, como hemos señalado más arriba, en rebasar la objetividad para llegar a la inobjetividad, tarea que es posible únicamente al hombre en cuanto "Existenz".

- 1.- JASPERS, K., La fe filosófica, p. 150. Para los distintos significados de este concepto: REMOLINA VARGAS, G., o.c., p. 14.
- 2.- Nos referimos a KAUFMAN, F., art. cit., en o.c., p. 218 y ss. De interés el escrito de JASPERS, K., "Jenófanes", en Fol. Humanística VII, 78-79 (1969) 599-608. Desarrollos de este concepto en: MICHAELIDES, C., "Plotinus and Jaspers: Their conception and contemplation of the supreme one", en Diotima 4 (1976) 37-46; SCHIRAG, O.O., Existence, existenz and transcende. An introduction to the philosophy of Karl Jaspers, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., 1971, p. 163 y ss.
- 3.- JASPERS, K., La filosofía desde el punto ..., p. 25
- 4.- ID., Ibid., pp. 42-43.
- 5.- ID., Genio y locura ..., Prólogo, p. 15
- 6.- ID., La filosofía desde el punto ..., p. 27
- 7.- ID., Filosofía de la existencia, p. 46 y ss. A. KREMER-MARIE TTI en Jaspers y la escisión del ser, trad. de J.A. Arias, - Edaf, Madrid, 1977, p. 83, propone un diagrama de estos modos. En uno se establecen desde la referencia a mundo y trascendencia y en otro desde lo inmanente y lo trascendente. En este último la razón aparece como el lazo de todos los modos de lo englobante en nosotros.
- 8.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 6. La conciencia es definida como "lo que alcanza su máxima claridad en el pensar de la inteligencia, en el cual la doble escisión del yo y del objeto, y de los objetos entre sí, tienen su forma articulada". Cf. Ibid., II, p. 134.
- 9.- ID., Filosofía de la existencia, p. 45 y ss.
- 10.- ID., Filosofía, I, p. 421
- 11.- ID., Ibid., I, p. 12 y ss.
- 12.- ID., Ibid., II, p. 308
- 13.- ID., Ibid., I, p. 396 y 397
- 14.- ID., Ibid., I, p. 393 y 394
- 15.- ID., Ibid., I, p. 392
- 16.- ID., Ibid., I, pp. 395-396. "Así se ve cómo la existencia posible se distingue del mundo, a fin de penetrar en él más

adelante, y cómo se despegas de él, al objeto de ganar mucho más de lo que el mundo puede dar. El mundo atrae, a la vez, la existencia como medio de su realización y la rechaza como lo que obstaculiza la caída en el Dasein empírico". Cf. JOLIVET, R., o.c., p. 225.

- 17.- Cf. o.c., p. 166
- 18.- ID., Genio y locura ..., Prólogo, p. 12
- 19.- JOLIVET, R., o.c. pp. 262-270
- 20.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 31
- 21.- Para esta tradición desde Descartes a Theunissen y para la trayectoria de la teoría sociológica, especialmente de la sociología formal, las obras señaladas en el capítulo primero, especialmente: Böckenhoff, Laín Entralgo, Löwith (Das Individuum ...), Theunissen, Binswanger ... También como recopilatorios de la temática y de los autores: L'homme et son prochain (Congrès des sociétés de philosophie de langue française, Toulouse, 1956), P.U.F., Paris, 1956; La présence d'autrui (Congrès des sociétés ...), P.U.F., Paris, 1957.
- 22.- MOUNIER, E., o.c., p. 148 y ss.
- 23.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 81. "La realización del Dasein es el ser - del - mundo, porque el todo del Dasein (o de la realidad empírica) es el mundo, o, a la inversa, el mundo es el Dasein que se me ofrece a mí como el ser siempre determinado de los objetos y el ser que yo mismo soy como Dasein empírico. La existencia posible es en el mundo como en el campo en que se manifiesta" Cf. JOLIVET, R., o.c., p. 224.
- 24.- ID., La filosofía desde el punto ..., p. 64. Para el concepto de mundo, en su largo curso especulativo: LOWITH, K., -- Gott, Mensch ...; HEIMSOETH, H., Los seis grandes temas de la metafísica occidental, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1960, pp. 31-87.
- 25.- Así lo entiende una obra ya clásica y elogiada por Jaspers como hermenéutica exacta a este respecto: "La escisión del ser significa separación y ruina. La pluralidad de los englobantes cuya unión en nosotros es la razón tiene un sentido que buscamos. Por un lado, nos podemos preguntar cómo se unen la totalidad de los englobantes y cómo forman una unidad; por otro, nos preguntamos a nosotros mismos por qué los distinguimos. Es necesario que reconozcamos nuestro movimiento de trascender, que nos proporciona, a propósito de un englobante, un cierto englobante, un englobante particular". Cf. KREMER-MARIETTI, A., Jaspers ..., p. 94.

- 26.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 3 y ss. Para el punto de vista de Heidegger ("In-der-Welt-Sein"): El ser ..., p. 65 y ss. Y sobre ello, las obras ya indicadas, especialmente - Biemel y F.W. von Herrmann. Igualmente: KOCHLER, H., Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie: das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers, A. Hain, - Neisenheim am Glan, 1974; HRACHOVEC, H., "Welt und Sein - beim frühen Heidegger", en Salzb. Jahrb. Philos. 14 (1970) 127-151; HYPPOLITE, J., "Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger", en Etudes philos. 9 (1954) 307-314; SCHRAG, C.O., "Phenomenology, ontology and history in the philosophy of Heidegger", en Rev. Inter. Philos. 12 (1958) 117-132.
- 27.- ID., Ibid., II, p. 235 y ss. Para Bloch: Subjekt-Objekt. - Erläuterungen zu Hegel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1962; - Sobre tal dialécticidad en Bloch: BODEI, R., "Introduzione" a BLOCH, E., Karl Marx, Il Mulino, Bologna 1972, p. 19 y ss.; PEREZ CORRAL, J., El marxismo cálido: Ernst Bloch, Mañana Ed., Madrid, 1977, p. 36 y ss. Para esta dialéctica en G. - Bachelard: UÑA JUAREZ, O., Sociedad ..., p. 73 y ss. Desde la filosofía del conocimiento: BOLLNOW, O.F., Introducción ..., passim.
- 28.- "Este trascender a una ausencia de objeto la ha realizado Kant con maravillosa claridad. Anteriormente se había concebido como la trascendencia lo que está más allá del mundo de las cosas y se intentó imaginarlo en la metafísica. La sustancia, la mónada, Dios, eran definibles objetivamente. Kant desvió la dirección del trascender. Su objeto no era ni una cosa-en-sí, en el mundo de las cosas, ni un alma inmortal -él reconoció la imposibilidad de conocerlos como objetos-; no había ni un objeto ni un sujeto que transcendiendo de él se convirtiera en objeto, sino que, en general no había ningún objeto. El realizó lo que llamaba el me todo trascendental, y lo diferenció de un trascender a un ser efectivo transmundano, pero conservó el trascender como tal, por virtud del cual toda existencia empírica se convierte en fenómeno". Cf. JASPERS, K., Filosofía, I, p. 49.
- 29.- Cf. "La foi philosophique et le langage des chiffres selon K. Jaspers", en L'Existence de Dieu, Casterman, Tournai, - 1961, p. 79.
- 30.- Cf. El tema de Dios en la filosofía existencial, Ed. del - C.S.I.C., Madrid, 1945, p. 188.
- 31.- ID., Ibid., II, p. 367. "Pero la trascendencia nunca es un objeto: ni como ser, ni como Realidad, ni como Divinidad, ni como Dios; éstos no son sino hombres que indican el tipo de experiencia en que "tocamos" la trascendencia. Dicha

experiencia alcanza el máximo de su plenitud cuando no es la trascendencia la que se desvanece ante nosotros y nuestros conceptos sino que somos nosotros los que nos esfumamos ante ella". Cf. RENOLINA VARGAS, G., Karl Jaspers en el diálogo..., p. 109, con amplia bibliografía sobre el tema de Dios y Jaspers en pp. 27-284.

- 32.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 51. Sobre el concepto de -- trascendencia: HARTT, J.N., "God, transcendence and freedom in the Philosophy of K. Jaspers", en Rev. of Metaphysics, 4 (1950-1951) 247-258; RIES, J., "Transzendenz bei Jaspers", en Die Neue Ordnung, 5 (1951) 230-240; WILLEMS, B.A., "Karl Jaspers Philosophie der Transzendenz", en Freib. Zeit. für Phil. und Theol. 9 (1962) 247-255; FABRO, C., "The Transcendentality of "Ens-Esse" and the Ground of Metaphysics", en Int. Phil. Quarterly 6 (1966) 389-427; HOSSFELD, P., "Die - Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl Jaspers Werk Von der Wahrheit", en Münch. Theol. Zeit. 14 (1963) 288-295; PENZO, G., Dialettica e fede in Karl Jaspers, Patron, Bologna 1978, espec. en pp. 75-97, donde refiere la temática de la trascendencia a Nietzsche, Kierkegaard y Heidegger.

Parte III. EXEGESIS Y HERMENEUTICA DE LA COMUNICACION Y SUS FORMAS SEGUN JASPERS.

Capítulo 4. La comunicación objetiva.

1. Antropología y metafísica: "Dasein", "Existenz" y comunicación.

Analizábamos a propósito del así llamado existencialismo que la esencia, mi ser como tal, lleva a cabo su empeño de ser en la existencia. La vida, que así formulada es existencia, puede ser acometida como una empresa personal, desde el yo profundo y sus decisiones de libertad, y entonces la vida es auténtica. Puede también recaer en la objetividad, dejarse llevar y configurarse por el mundo en torno, a nivel de cotidianidad y de "lo a la mano" ("Alltäglichkeit", "Vorhandenheit" y "Zuhandenheit").

La comunicación surgida de la vivencia a nivel de los yoes externos o empíricos será superficial, impersonal, despersonalizada. No será verdadera comunicación, sino, más propiamente incomunicación, soledad e insatisfacción. Sólo en la instancia de los yoes profundos surgirá la comunicación existencial, verdadera comunicación, comunicación de existencias auténticas.

Si en todos los pensadores de la dialéctica y filosofía existencial, de Kierkegaard a Marcel, hay una principal y constante preocupación por dilucidar las cuestiones planteadas

por la comunicación interpersonal, por influencia de variadas - corrientes de pensamiento que en ellos confluyen - Nietzsche, la fenomenología, la filosofía biológica y la "Begegnungsphilosophie", la teología dialéctica, etc.-, es, sin duda, Jaspers - quien hace de la cuestión el "lapis depictus" y quien intenta sistematizarla en el marco de una filosofía existencial (1). - Jaspers ha afirmado con total rotundidad esta centralidad en su discurso sobre la existencia como principal cometido y destino quehacer: "La comunicación de todo tipo es tan propia del hombre como hombre en el fondo de su esencia que en todo tiempo - tiene que permanecer posible y jamás puede saberse hasta qué - punto es capaz de llegar ... La comunicación ilimitada no es - programa, sino la abarcadora voluntad esencial de la fe filosófica- sólo a base de eso se fundan en particular la intención y los métodos de la comunicación en todas sus fases ... La disposición a una comunicación ilimitada no es consecuencia de un saber, sino la resolución a tomar un camino en el ser-hombre. La idea de la comunicación no es utopía, sino fe. Es cuestión de cada cual el saber si tiende a ella, si cree en ella, no como en un más allá, sino en algo totalmente presente: en que en nosotros los hombres hay la posibilidad de convivir realmente, de conversar entre nosotros, y, gracias a esa comunicación, hallar el camino a la verdad, y sólo por este camino llegar a ser propiamente nosotros mismos ... En la desventura en que nos hallamos, consideramos que la comunicación es la exigencia fundamental que se nos plantea. El esclarecimiento de la comunicación

desde sus diversos orígenes en los modos de lo abarcador, pasará a ser uno de los temas principales del filosofar. Mas aproximar la comunicación en todas sus posibilidades de realización, es tarea cotidiana de la vida filosófica" (2) "La libertad se realiza en comunidad. Yo solo puedo ser libre en la medida en que lo sean los otros ... Pues la libertad exige ambas cosas: - la profunda comunicación humana de los individuos que son ellos mismos y la obra consciente en la libertad de los regímenes de publicidad mediante las formas en que se engendran y constituyen la convicción y la voluntad colectivas" (3) "Buscar la verdad significa estar dispuesto a la comunicación, a esperar también la comunicación de otros ..." (4).

Centralidad en la obra de Jaspers que señalan sus comentaristas y para muchos de ellos constituye el punto más original y el eje temático de su doctrina. Así, por citar a los más calificados, para Ch. Wallraff "es crucial para toda su filosofía" (5). A. Kremer-Marietti no duda en calificar esta búsqueda de la comunicación como "lo nuevo sagrado ..., que no puede ser rota bajo ningún pretexto dogmático y que reaparece al fondo de las demás exigencias como la premisa fundamental" (6). Comunicación existencial que lleva a sus ultimitades y culminación los planteamientos dialógicos, dice M. Theunissen (7). Para G. Penzo, en un análisis desde la creencia y la interpretación, esta comunicación entre singular y singular, que al quedarse sin tierra objetiva y en escisión de la realidad his-

tórica, entrega al coraje y a la decisonalidad íntima a los -
singulares tiene un correlato con la religión (8). De tal modo
que el empeño jaspersiano de desentrañamiento del sí - mismo es
el empeño mismo de esclarecer la comunicación, como señala Kurt
Salamun: "Para Jaspers mismidad propia y comunicación están en
una interrelación tan estrecha que no se da ninguna mismidad -
sin comunicación ni comunicación auténtica sin mismidad" (9).

Como señalábamos anteriormente, filosofía es navega-
ción, afán: de un "homo viator", un "gestarse", un "ser-sí-mis-
mo". Este ir de camino tiene un punto de partida, mi "existen--
cia" como existencia empírica; un punto de dirección, de referen-
cia y atencencia, que es la trascendencia; y el camino mismo, -
que es la comunicación. Por ello debemos acentuar la fundamen-
talidad y necesidad de la comunicación para el ser sí-mismo, -
para acceder a la trascendencia. La existencia es historicidad
y libertad. La existencia es la incondicionalidad en las situa-
ciones límite, en la conciencia, en la acción, en la elección
y en la angustia. Y la dialéctica entre el "Aus-sich-Sein" y -
el "Mit-Anderen-Sein" es el "focus" de las relaciones de la exis-
tencia con la trascendencia, relaciones de atenuamiento formal, -
de reto y de abandono, de surgimiento y de caída, de la "ley del
día y de la pasión de la noche". Objetividad, subjetividad y mun-
do de las cifras, metafísica, ontología y periejontología van -
atravesadas por esta dialéctica.

Por su parte la razón ("Vernunft"), para la que "omnis determinatio est negatio", frente a la existencia objetiva que "concreta" y "separa", es creadora de unidad. Ella es el - "ámbito de la comunicación ilimitada". Para ella, la verdad va unida a la comunicación. Es más, "la razón es una y la misma - cosa que el deseo ilimitado de comunicación. Puesto que, abierta a todo, se endereza a lo Uno en todo ente, impide que la comunicación se interrumpa ... con imperturbable confianza exige siempre aventurar de nuevo la comunicación en las ilimitadas posibilidades desde la totalidad del ser. Negarla le resulta lo mismo que negar la razón" (10).

Este sería, pues, el marco teórico general, el "topos" donde tienen realidad la comunicación objetiva ("Dasein") y la comunicación existencial ("Existenz"), la comunicación en el en - sí y en el para - sí del hombre, "Mitteilung" y "Kommunikation":

J.

ABARCADOR (Das Umgreifende)		
Lo abarcador que somos nosotros (Das Umgreifende das wir sind)		Lo abarcador que es el - ser mismo (Das Umgreifende, das sein selbst ist)
Lo in- manente	Existencia (Dasein)	Mundo (Welt)
	Conciencia en general (Bewusstsein überhaupt)	
	Espíritu (Geist)	
Lo tras- cendente	Existenz	Trascendencia (Transzendenz)
R A Z O N (Vernunft) como conjunto de todos los modos de lo abarcador en nosotros		

II.

ALGUNAS IMPLICACIONES DE LOS MODOS DE LO ABARCADOR			
Modos	Filosofía a la que hace referencia	Definición de verdad	Instrumentalidades a las que remiten
Existencia (Dasein)	Ingenuismo Pragmatismo	Práctica Eficaz	Percepciones e imágenes
Conciencia en general	Racionalismo	Validación (Geltung)	Conceptos del entendimiento (Verstand)
Espíritu	Organicismo	Coherencia	Imaginaciones universales concretas
Existenz	Existenz philosophie	Comunicación	Discurso
Mundo	Naturalismo	Conveniencia	Método científico
Trascendencia	Teísmo	Adecuación	Mito Conjetura Cifra

III.

NIVELES, ESFERAS O MUNDOS (WELT)		
Mundo de la materia (Materie)	Mensurabilidad	Mecanicismo Materialismo Fisicalismo
Mundo de la vida (Leben)	Objetividad Teleología	Vitalismo Contextualismo
Mundo psíquico (Seele)	Conciencia Experiencia	Psicologismo Fenomenalismo Subjetivismo Relativismo
Mundo del espíritu (Geist)	Intencionalidad Juicio	Personalismo Organicismo Idealismo

IV.

FORMAS DE CONOCIMIENTO		
Denotaciones de la conciencia	Concreciones	Término de la conciencia
I. Categorías y conceptos (Kategorien, Begriffe)	Cosa (Ding) Causa (Ursache) Evento (Ereignis) Pluralidad (Pluralität)	Realidad (Realität) Objetos fenoménicos (Phänomena, Erscheinungen)
II. Signos (Signa)	Libertad (Freiheit) Resolución (Entschluss) Voluntad del sí-mismo (Eigenwille) Conversión (Umkehr) Elección (Wahl)	Existenz . Alma, en sentido kantiano. - Como origen de la mismidad íntima (Ursprung)
III. Cifras (Chiffre)	Mundo físico ("cielo estrellado") Eventos míticos ("Moisés en el Sinaí") Constructos especulativos ("Pruebas" de la existencia de Dios)	Trascendencia - como actualidad (Wirklichkeit) Lo incondicionado (Das Unbedingte) La ultimidad originaria (Der Ursprung)

V.

TIPIFICACION DE LAS SITUACIONES LIMITE

Grenzsituationen:

1. Situación límite fundamental: La "Existenz" en cuanto determinada en la historicidad (Geschichtlichkeit)
2. Situaciones límite particulares:
 - Lucha
(Kampf)
 - Culpa
(Schuld)
 - Muerte
(Tod)
 - Sufrimiento
(Leiden)
3. Situación límite de todo ser (Dasein): La estructura antinómica del ser empírico y su refractariedad a la existencia posible (Existenz)

El cimiento de esta filosofía, como hemos ya establecido, es el hombre, pero el hombre no como objeto de conocimiento, como cosa más del mundo, sino como sujeto en medio de las cosas, no como un ser-así ("Sosein"), sino como un poder-ser -- ("Seinkönnen"). De modo que aquel giro dado por Kant a la metafísica tiene aquí su nueva ola de expansión reflexiva. "Una filosofía del hombre antes de ser una filosofía de la naturaleza", dirá Mounier (11). Para Marías esta relacionalidad ontológica entre hombre y mundo se establece así: "... al decir yo, estamos diciendo a la vez mundo ... Lejos, por lo tanto, de estar el hombre preso en su subjetividad, ésta consiste en estar abierta a las cosas, bajo una nueva especie: ni como una cosa del mundo, ni como un yo cerrado en él, sino como vida, como quehacer del yo con las cosas ... como existencia definida por su carácter ontológico fundamental de estar en el mundo"(12).

Por otra parte, Jaspers trabaja con un paradigma de hombre desde la totalidad. Es, dice, "radicalmente más de lo que puede saber de sí ... El hombre es todo; el hombre es lo circunvalante que somos. Pero también en cuanto circunvalante, el hombre está desgarrado en sí mismo (usa y repite aquí Jaspers el famoso lenguaje hegeliano de la escisión: "die Sprache der Zerrissenheit"). Se manifiesta como ser en sí mismo ..., como conciencia, como espíritu, como existencia. Como ser en sí mismo, es algo que está en el mundo; como conciencia trata de investigar los objetos; como espíritu, persigue la idea de un todo en

el ser en sí del mundo; en cuanto existencia posible, se halla en relación con la trascendencia, por virtud de la cual llega a sentirse, en su libertad, como dado a sí mismo" (13). El hombre, pues, desde la reflexión kantiana sobre la metafísica y -- desde los "momentos" de la dialéctica hegeliana ("an sich", -- "ausser sich", "in sich"), aplicados al hombre, es para Jaspers un para-sí, y de un doble modo: "Como objeto de investigación y como existencia de una libertad inaccesible a toda investigación" (14).

Pues bien, este hombre cuya esencial estructura es relacionalidad con el mundo ("Mitsein") y de coexistencia ("Mit-dasein") en términos heideggerianos, es un "quehacer", una llamada a la realización: ello sólo es dado en la comunicación. Llegar a ser hombre significa "serlo de acuerdo o con relación a ese Ser por el cual somos nosotros. No hay existencia ("Existenz") sin trascendencia" (15). Por consiguiente, tenemos que la comunicación existencial es el único camino válido para desdoblar las posibilidades más profundas y caracterizadas del ser humano. Ella se presenta como una exigencia de la reflexión filosófica del hombre como existencia empírica o sujeto vital -- ("Dasein") en el mundo y siendo mundo ("Welt") que ha de devenir existencia ("Existenz") en un proceso de ascensión ("Transzendieren") a la trascendencia ("Transzendenz"). De aquí que podamos presentar como supuestos filosóficos de la comunicación el "Dasein", el mundo ("Welt" y "Realität") y la trascendencia --

("Existenz" y "Transzendenz").

1.2. Preeminencia de la relacionalidad y comunicabilidad del hombre.

Podría pensarse que esta centralidad y preeminencia de la temática de la comunicación en la obra de K. Jaspers las concluimos "in obliquo", después de una enumeración y puesta de manifiesto de sus categorías más significadas, pero ello no es así. Jaspers acomete en Filosofía explícitamente tal temario. Y es en el ejercicio reflexivo de la "Aclaración de la existencia" donde tiene su lugar concreto y perfilado, junto a la analítica de la mundanidad, la historicidad, la libertad, la incondicionalidad y la subjetividad y objetividad. Y éstos serían algunos enunciados de este su explícito pronunciamiento:

- "El hombre aislado no puede jamás por sí solo hacerse hombre de verdad"
- "El ser uno mismo no es real sino en comunicación con otro -- ser uno mismo"
- "La libertad propia no es posible sino cuando es libre el -- otro".

Llevará aquí Jaspers a culminación un temprano pensamiento de sus inquietudes psicopatológicas. Se desdoblarán y tomarán un tinte de heroicidad, propio de la filosofía de la existencia, intuiciones de un hombre sumido en la enfermedad y en--

frentado con decisión a la esfinge permanente del hombre. En 1913 se anunciaba: "Tiene (el hombre) como ser vital necesidades que sólo pueden satisfacerse desde fuera. Tiene que vivir en sociedad y actuar para participar de los bienes necesarios a la vida. Tiene que vivir con otros seres humanos ejecutando y - tomando, entregándose y manteniéndose, amando y odiando, para - no volverse vacío e insignificante en su soledad. Tiene que vivir en intercambio, aprendiendo, escuchando, comprendiendo y -- produciendo algo nuevo de lo apropiado, para participar en el - espíritu, que no alcanzaría nunca sin la comunidad" (16). Y allí se abre un planteamiento dialéctico y paradójico entre hombre y mundo, que quiere decir entre "Existenz" y "Dasein", entre -- "Aus-sich-Sein" y "Mit-Anderen-sein", entre la "Jemeinigkeit" y el "Mitdasein", entre el "être-pour-soi" y el "être-pour-autrui" en estos decididos términos: "La vida es una polémica con el -- mundo, que llamamos realidad, es lucha, acción, formación - es frustración en él -, es adaptación a él, es aprehensión y saber acerca de él" (17).

Peró hasta qué punto será considerada y valorada esta condición mundanal del hombre, este ser-con-otros, ., como esencial, como existenciarío "In-der-Welt-sein" ? Los filósofos del análisis de la existencia negarán o minusvalorarán esa "otredad" que al yo le es íntima y esencial. La sociedad será una adyacencia a mi yo, si es que no su mayor desgracia, que, al "mirar", nihiliza. Ya veremos como Jaspers matiza este ser-con-otros y

como resuelve la comunicación existencial eventencialmente, en acceso y receso de la mismidad a ese mundo de los otros.

Pero sí diremos, al menos de una manera enunciativa y general, que ese constitutivo del "Dasein" que es su "Mit-sein" se concreta más bien en co-estancia que en co-existencia ("Mit-dasein"). En el intento de vincular individuo y sociedad, más - bien aparece como en la reflexión platónica, la individualidad "caída" en la sociedad y en ella y a pesar de ella afirmando su mismidad, que es libertad y decisonalidad. Como en Descartes, como en Husserl se acentúa la yoidad y se exagera: es una apelación a la potencialidad última del individuo en una hora de -- desencanto y de crisis -pensador de un "dürftiger Zeit" llamaba Löwith a Heidegger (18)-, en otras palabras, de "ascenso de las masas" y de recesión histórica de la burguesía. Es la invocación al último resorte de la razón y de la libertad que decide autónomamente, el hombre que no trasciende "hacia", sino que -- es radical afirmación de su gestarse, de su continuo sobrepasamiento y transición, como un absoluto misterial en perpetuo despliegue y profundización sobre sí mismo. El hombre, así, tan -- individualmente considerado y entendido, parece más bien que - "está" en la sociedad, que una desgracia de destino le ha precipitado en ese reino de los muchos, principio de todos los males. Estos muchos, que son tan sólo otredad y que no superan aquella situación límite de todo ser ("Dasein") que lo concreta como establecido y refractario a toda forma de existencia posible. El

"prejuicio aristocrático", el "quoties inter homines fui minor homo redi" senequiano subyacen a esta teorización. El hombre - se voca a sí mismo desde el reto constante de esa sociedad a - despersonalizarle, uniformarle y alienarle. Se entabla así una dialéctica secreta entre individuo y sociedad, entre libertad y necesidad, entre historia y naturaleza, entre subjetividad y objetividad, entre realidad y posibilidad, entre identidad y generalidad, etc. Este vaivén, este acceso y receso del individuo a la sociedad constituye el punto de un nuevo horizonte en las posibilidades existenciales: yo soy en la superación del desafío de la sociedad. El "espíritu subjetivo" y el "espíritu objetivo" hegelianos toman aquí su nueva versión. Desde esta tesitura, Jaspers acudirá a descubrir a ese "individuo" sumido en la objetividad social, uno entre otros, "Dasein", para pasar -- más tarde a descubrir a ese espíritu que "torna a sí" y existen cialmente, es decir, no sólo como mero existente sino decisional mente, asume las relaciones sociales, se escinde de esa objetiva ción y torna cuanto "toca" en espíritu "subjetivo". Síntesis esta de la libertad que será de nuevo contrapuesta a esa sociedad que está ahí y que como tal es "lo otro", no mismidad. Jaspers recorre los estadios de este "Dasein" donde, fronteras que son superadas por los estados subsiguientes hasta acceder a la "Existenz". Aquí las formas de "Mitteilung" son ya "Kommunikation", que no es algo adjetivo, sino esencial y constitutivo y que se confunde con el trascender mismo ("Transzendieren"). Trascender que no es un ejercicio autosuficiente sino que sólo es posible

en su entera realización con otras existencias. La dialéctica entre "Dasein", como objetividad social y "Existenz" como miseria subjetiva es entregada a otra dialéctica: entre "Existenz" y "Existenz". La comunicación tendrá pues su "locus" en este reino de las existencias. En esta comunicación auténtica tendrán también su lugar las formas dialécticas de soledad y "alteración", de patencia y latencia, de discurso y silencio, del combate amoroso, etc.

Peripetia la de esta reflexión en buena parte similar a la heideggeriana, pero diversa en su recta final. Para el pensador de la "Daseinsanalytik" este "Dasein" que es constitutivamente mundanidad ("In-der-Welt-Sein"), "habitante" ("Mitsein") y "co-existente" ("Mitdasein"), en la preponderancia del "Das - Man-selbst" aparece como casi imposible de superar la vida inauténtica ("Uneigentlichkeit"), que es la cotidianidad ("Alltäg-lichkeit") aceptada, a la que cedemos fácilmente. En la apelación a ser uno mismo ("als einzelnes"), a la autenticidad, y en su realización, el otro aparecerá como un "co-estante"; la co-existencia se formulará como "tolerancia radical" y como "coejecución del destino común" ("Geschick"). Algo muy cercano a la "soledad en común" o a aquella "sociedad de únicos" kierkegaardiana (19).

Este interés por la comunicación, por la autenticidad y la libertad, no es sino una concreción de la actitud filosófi

ca ante su propia situación vital.

La soledad de los primeros años de su vida, con problemas familiares, escolares y de salud dejaron en él el vigor y la fortaleza que nace de una madura autonomía al tiempo que el deseo vehemente de la comunicación, de la cual había carecido.

"No sé qué era más fuerte en mí cuando empecé a pensar: si el originario querer saber o el afán de comunicación con los hombres ... Pero después sobrevenían los momentos en que me parecía ser un extraño, como si me viera en mundos distintos. Cada vez más se desarrolló en mi juventud la conciencia de soledad, sobre todo la soledad que se engaña a sí misma en la multiplicidad de las relaciones sociales, en la multiplicidad de las amistades. Ningún impulso me pareció más fuerte en mi interior que el de la comunicación con los demás" (20).

Jaspers que, como analizamos más adelante, escribió páginas originales y sugerentes sobre la soledad y sobre las relaciones entre ésta y la comunicación humana, cumple en su persona -como por otros caminos le aconteciera a Nietzsche y a Kierkegaard- una profunda experiencia de esta situación existencial. Sólo desde esta vivencia de la soledad es posible el levantarse hasta una existencia auténtica. "No habrá existencia auténtica, dice el fenomenólogo de la comunicación I. Lepp, pa-

ra quien no haya atravesado la angustia, y la angustia existencial nace de la toma de conciencia, de la experiencia de la soledad ... La gran tentación del hombre que ha conocido los beneficios de la soledad, sobre todo después de una vida social decepcionante, consiste en no considerarla como medio para llegar a comunicaciones más profundas y más auténticas y en hacer de ella un valor en sí. La soledad total y prolongada le es al hombre - insoportable, y el mismo Nietzsche ha clamado un día confesando la propia impotencia para soportar por más tiempo su terrible - aislamiento" (21).

Más no sólo experiencias de soledad de aquel joven - que perdía las horas mirando al mar en las costas de Oldenburg, o retirado meditando a Spinoza y sus reglas de vida, o abandonando el Derecho en la Universidad de München y entregándose - con pasión al estudio de la Medicina en Berlín llevado de una - inextinguible "voluntad de saber" y del descubrimiento de la vida y la realidad. En la vida de este intimista y solitario buscador, este "cor inquietum", como Agustín de Hipona o su más -- cercano y admirado, el solitario danés, iba a haber una experiencia prolífica, rica y profunda de la comunicación. Su obra Philosophie, de la que él dijo ser su más preferida creación, reza - en sus páginas de entrada así: "Gertrud Jaspers gewidmet". Fue esta extraordinaria mujer, nacida en una piadosa familia judía - de Brandeburgo (tan distinta de la suya que casi desconocía la religión y consideraba a la Iglesia como una institución más -

de la sociedad de su hora), la que le llevaría a una experiencia de la armonía del mundo, de las relaciones profundas y de la comunicación. Aquella joven que él conoció un día en una tertulia de intelectuales en casa de su amigo y admirado Max Weber, vendría a ser el gran apoyo de su vida: débil de salud y entregado a un trabajo férreo hasta construir una obra verdaderamente gigante. Ella abrió su espíritu a la tradición bíblica, a aquello que está más allá de un entendimiento estrictamente racional - ("Verstehen des Verstandenen"), a aquel entendimiento originario ("ursprünglich") que surge de la fuente más secreta del hombre y que le pone en camino de lo "in-inteligible". Sólo desde su vida con Gertrud Jaspers pudo este profundo meditador, para quien nada humano era ajeno, escribir páginas tan hermosas, tan fenomenológicamente plásticas sobre la comunicación existencial, del ejercicio del filosofar como comunicación, sobre el amor y el "liebender Kampf" (22).

La exigencia de comunicación no será una obligación moral, ni un mandato político. Será una necesidad filosófica, o lo que es lo mismo para Jaspers, una necesidad existencial, que compromete la vida entera. Necesidad que viene dada por la escisión en el ser-del-mundo del sujeto y el objeto.

¿En qué sentido hemos de entender, pues, la comunicación? En principio, podemos decir que Jaspers no da al tema de la comunicación un planteamiento filosófico, ya que no es la -

comunicación en sí misma lo que le interesa, sino la comunicación de los individuos concretos. De aquí que la comunicación - hay que entenderla como la relación de existencia a existencia. Lepp valora esta aportación jaspersiana: "A toda afirmación estabilizadora de un ser individual, dice Jaspers, hay que oponer la dialéctica de un devenir donde los distintos miembros nada - son sino lo que ponen en común "ser-yo". Quiere esto decir, en primer lugar, que el hombre que no tiene vínculos de comunión - con otros hombres no es una existencia en el sentido estricto - de la palabra, ni posee realidad existencial verdadera; es solamente una entidad abstracta y estática, condenada a la decadencia espiritual" (23),

Pero, ¿puede darse la mera comunicación de existencias? Jaspers dirá que no, pues "en el mundo la existencia no - puede unirse a la existencia inmediatamente, sino sólo por medio de contenidos", ya que, "sin contenido, todo contacto inmediato queda vacío" (24). Y sin embargo no podemos quedarnos en la mera comunicación de contenidos, sino que hemos de luchar por alcanzar la comunicación de existencias.

Este problema es planteado por E. Redondo refiriéndose se tanto a Kierkegaard como a Jaspers -quien "recoge la dirección de Kierkegaard"-, distinguiendo entre la comunicación directa, la cual no puede darse y la comunicación indirecta, que es descrita como "una incitación a la propia e irreductible --

existencia del otro, hecha por el ejemplo ostensible de mi exis
tir concreto, traducido en mi vida y en mis obras para que, a -
su vez, se decida libremente a ser él mismo" (25). Y, ¿cuál es
el contenido?. En el caso de la comunicación objetiva (relación
sujeto-objeto), es el objeto. En el caso de la comunicación de
existencias (sujeto-sujeto), es mi existencia, mi vida.

Tampoco la comunicación se da, para Jaspers, como pu
ro entender, sino que exige la realización de la verdad ajena,
de su ser sí - mismo. Se trata de "una disposición positiva de
apropiación que debe llegar, si es necesario, a la propia con-
versión, -en ello radica la dificultad de la comunicación-. Por
eso cuán difícil sea llegar a la comunicación de existencias só
lo puede saberlo quien lo haya intentado seriamente" (26).

Este estudio sobre el temario de la comunicación en -
Jaspers deberá ser entendido desde los dos puntos de vista que
es considerado por él mismo y que es referido por E. Redondo en
los términos siguientes: "He aquí, pues, cómo la comunicación -
se instala en la misma entraña de la filosofía, pero no sólo co
mo objeto de investigación, sino como realidad viva que informa
toda la vida filosófica". La comunicación como objeto de inves-
tigación comprende: "¿Qué es la comunicación?, a saber: ¿cómo -
es posible la comunicación?; ¿qué formas de comunicación son --
viables?; ¿cómo responden unas a otras?; ¿en qué sentido la so-
ledad y la fuerza de poder estar solo es fuente de comunicación?.

La comunicación como realidad viva estudia la comunicación "como condición esencial de la vida filosófica" (27).

Pues bien, puesto que el ser como ser - en - el - mundo se encuentra escindido en sujeto y objeto, y como esta escisión sea exigencia de la comunicación como camino a la trascendencia donde es superada la escisión sujeto - objeto, podemos -- concluir diciendo que no hay otra posibilidad de comunicación - que no se dé entre estos dos términos: sujeto - objeto.

En síntesis podemos decir que para Jaspers pueden darse entre sujeto - objeto dos tipos de comunicación fundamentales a los que pueden reducirse todos los demás:

- comunicación sujeto - objeto, donde el objeto es:

. yo objeto

. otro - el otro

- lo otro

- comunicación sujeto - sujeto: yo - tú.

A la primera llamará Jaspers comunicación objetiva o comunicación no existencial; a la segunda, comunicación de existencias o comunicación existencial.

Ya hemos abundado anteriormente en la enumeración y - descripción de las influencias presentes en estas dos alturas - de la comunicación analizadas sistemáticamente al interno de la

"Existenzerhellung", sean estas directas o indirectas y de los más variados campos temáticos y dentro del puesto tan singular que Jaspers ocupa en la historia del pensamiento, al recoger - variadas tradiciones del siglo XIX y las que con fuerza nacen en el XX. Añadimos a ellas someramente, siguiendo a Wallraff, algunas otras. Sostiene éste que dos corrientes de pensamiento operan en profundidad en este planteamiento de la comunicación. Una, la hegeliana, acentúa la mismidad de la "Existenz" frente a las realidades sociales y las relaciones simbólicas interhumanas. Y otra, que desde el empirismo lógico y el análisis lingüístico señala con preeminencia el lenguaje y todos los símbolos y signos, a la vez que se supera el lenguaje ordinario y la preeminencia de las formas de "no conocimiento". Operan también el duro juicio sobre la sociedad contemporánea -contra el positivismo, el organicismo, la sociedad de masas, etc.-, y una estima de Jaspers, por influencia de su acercamiento al mundo de la tradición bíblica, de la mitología y el rechazo decidido de la "Entmythologisierung" del cristianismo, como expresa y públicamente mostró en su célebre disputa con Bultmann (28).

FORMAS DE COMUNICACION	
Modos de lo abarcador que sonos nosotros (Das Umgreifende das wir sind)	Formas de comunicación (Kommunikationsformen)
Existencia (Dasein)	Comunicación de la existencia empírica (Daseins kommunika- tion)
Conciencia en general (Bewusstsein überhaupt)	Comunicación racio- nal (Kommunikation des - Bewusstsein überhaupt)
Espíritu (Geist)	Comunicación ideal (Kommunikation des Geistes)
"Existenz"	Comunicación existencial (Existentielle Kommunikation)

COMUNICACION OBJETIVA

2. La comunicación objetiva.

Jaspers se pregunta por la comunicación como origen - ("Ursprung") y seguirá el hilo conductor de esa tal originación en los modos o calas de profundidad en que cuaja. Por una parte se constata que a nivel de ser-sí-mismo la pregunta por la comunicación se revela paradójica: "siendo por sí mismo, sin embargo no es por sí mismo y consigo solamente lo que verdaderamente es" (29). Pero, a su vez, la comunicación es un "faktum"; es el hecho de estar unos con otros. Jaspers acometerá esta comunicación empírica por ser el "cuerpo físico" en el que la comunicación existencial puede mostrarse.

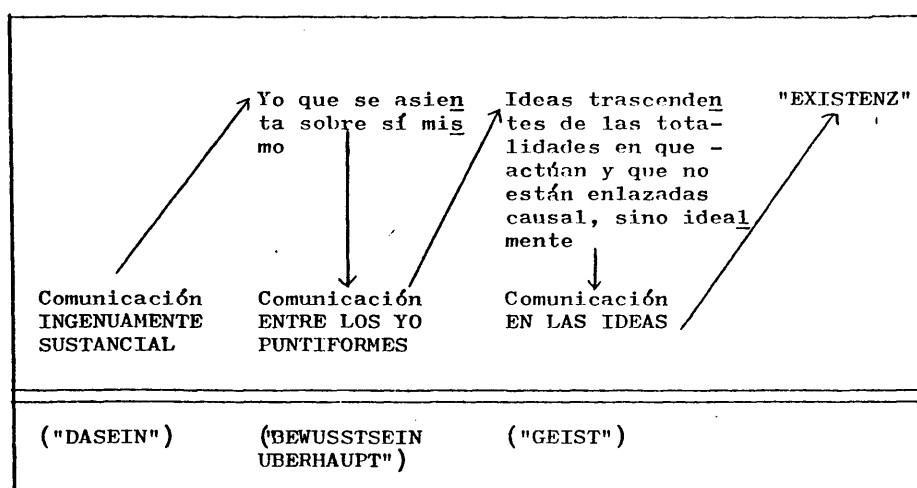
En este surgir de la comunicación, que es "estar uno con otros", analiza Jaspers la comunicación empírica. Esta aparece insuficiente. "Por el contrario, esta comunicación ha de descubrirse en el límite de la comunicación empírica ... La verdadera comunicación en que sólo conozco mi ser, en cuanto que - yo lo produzco con el otro, no existe empíricamente" (30).

Así podemos diseñar las formas de comunicación objetivas: cada una en su límite accede a otra forma, más profunda, y así hasta que, en el rebasamiento del límite mismo de toda comunicación objetiva, advenimos a la forma que es propia de la "Existenz".

I.

FORMAS DE COMUNICACION OBJETIVA		
Comunicación	Comunidad	Conciencia
Existencia empírica ingenua	Comunidad primitiva incuestionada	Conciencia colectiva
Comprensión - común del yo y de las cosas	Comunidad impersonal	Conciencia del - yo en general
Comunicación en las ideas	Comunidad en la - idea de un conjunto	Conciencia del - yo como sustancia

II.



La "Existenz" está vinculada a estos grados de comunicación y en ellos se muestra, pero no está circunscrita ni acabada en ellos. Los modos de comunicación empírica están dialécticamente referidos y de continuo a la posible existencia, ella es el imán que genera su rebasamiento: "Al actualizar las tres formas de comunicación que se hacen objetivas se llega a límites: la dirección hacia la comunicación existencial queda articulada en ellas, pero todavía no se alcanza en ésta (31).

La auténtica comunicación existencial es sin duda de orden espiritual, es hija de la libertad y de la decisonalidad de la mismidad de la "Existenz", que se patentiza como "voluntad de comunicación". Ella surca todo el hombre, y dinamiza al "Dasein" hacia su consumación en la "Existenz". No puede ser reducida al reino estricto y hermético del espíritu, sino que tiene su "corporalidad", se desarrolla y gesta como comunicación empírica. "La "existencia" en su originariedad está en las únicas comunicaciones que le pertenecen propiamente. Estas, a causa de que sólo son experimentables en la "existencia" misma, carecen de visibilidad frente a las comunicaciones objetivas. En ellas estoy comprometiendo todo mi ser, no ya tan sólo mi existencia empírica ni tampoco por virtud de formas generales transferibles" (32).

Aunque Jaspers usa como distintos los términos "Daseinskommunikation" y "Existenzielle Kommunikation" no precisa

demasiado su distinción. El "Dasein" aparece como el "medium" - y el "ámbito de acción" de la así llamada "Daseinskommunikation". Opera aquí, de fondo, la vieja separación kantiana y neokantiana entre naturaleza y libertad. En la comunicación existencial, nacida de la libertad, aparece lo que podríamos llamar la inefabilidad, en ella no pueden establecerse enunciados de validez universal, es idiográfica, igual a sí misma y en su identidad sólo válida. Las formas de comunicación no existencial son cuasi-naturales, objetivas. Sobre ellas puede operar la generalización, son comunes a todos y permanentes. De tal modo que, en el creciendo que Jaspers establece dentro de la comunicación objetiva hay como una pérdida de naturaleza y, por tanto de generalización, para refugiarse en la forma más acabada de libertad, que no reside en el ámbito de la naturaleza y de la vida, ni en el de la conciencia o del espíritu objetivo, sino en la "Existenz". Así lo hace notar acertadamente un buen conocedor de este temario en Jaspers al hablar de la "simpatía universal": "Jaspers ca racteriza la comunicación como un actuar de la vida humana y en último término como un acto de existencia particular, como el drama de la autorrealización en el diálogo entre mismsidades que luchan unas con otras para liberarse a sí mismas en sí mismas y para sí mismas. Con este acento de la comunicación interperso--nal se aparta la comunicación con la naturaleza. Según Jaspers, la naturaleza en cuanto tal, queda dentro del ámbito de la comu nicación al igual que dentro de este ámbito queda la trascendencia. Mientras la vida impersonal no puede entrar en comunicación

con la naturaleza en realidad y libertad, sino que es sumida - inconsistentemente en la vida de la totalidad, en la que el individuo está sumergido, aparece la existencia personal frecuentemente como alejada de la naturaleza" (33).

Tendremos que clarificar, en lo que ello es dable, el concepto de "Dasein" en Jaspers (34). En un primer sentido, amplio y general, con "Dasein" se designa cuanto está en el mundo y es susceptible de experiencia: todo lo que tiene mundanidad - tiene "Dasein". Habría aquí una comunicación cósmica. En ella - incide Jaspers con frecuencia en sus obras, por influencias que ya hemos señalado. Esta sería la forma de simpatía universal. - "La teoría estoica de la simpatía universal y también la teoría de Confucio sobre la armonía entre los órdenes del cielo y de - la tierra, del mundo moral y de la naturaleza física son expe-- riencias de fe en las que la mismidad está viva igual que la -- criatura "La "inquebrantabilidad" china del "amor al mundo" el profundo sentimiento del Este hacia la unidad con el "conti-- nuo estético" (como lo llama Northrop), con la naturaleza en la belleza y la riqueza indescriptible de sus rasgos cualitativos y sus variaciones, de una naturaleza que nos pertenece y con la que armonizamos ..." (35).

En un segundo sentido, más restringido, significaría el hombre que es en el mundo, pero como ser susceptible de análisis por parte de las ciencias de la naturaleza (biología, --

psicología, sociología ...) Como contrapuesto al concepto de - "Existenz". Este es su concepto contrario: el modo fundamental y no objetivamente experimentable del hombre.

La tercera significación, en sentido estricto, de -- "Dasein" ("blosse Dasein") se encuentra en la distinción que - Jaspers establece entre el "Dasein" investigable científicamente del "Dasein" cognoscible a través de los modos de ser. Tres modos de ser específicos, de los que ya hemos hablado: "Dasein" (cuerpo), que comprende a los "Dasein" descritos, "Bewusstsein überhaupt" y "Geist".

Jaspers caminará a analizar la comunicación de estos modos del "Dasein", que aparece como un "terminus a quo" (36). Aunque la comunicación como tal ("Kommunikation") sólo acontece rá en la "Existenz", estos modos estarán atravesados de formas de comunicación ("Berichte", "Mitteilungen", etc.) "Las rela-- ciones reales psicológicas y sociológicas son objeto de la investi gación; la verdadera comunicación en que sólo verdaderamente conozco mi ser, en cuanto que yo lo produzco con el otro, no -- existe empíricamente: su aclaración es una tarea filosófica" -- (37). En el límite de esta comunicación empírica podrá aparecer aquella comunicación que como existencia posible quiero y deseo para mí.

2.1. La comunicación de la existencia empírica ingenua.

La comunicación objetiva, en su primer nivel y más sencillo, es como una conciencia colectiva, en la que todo lo que se da en el grupo a todos es común. Un universo sin escisión ni fisuras, sin distanciamiento, no hay "ob-iectum" ni "sub-iectum". "La existencia empírica ingenua, sin cuestiones del hombre en la comunidad permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general de los hombres que le rodean". Todo en él es cercanía y presencia, no hay "ob-iectum" ni "sub-iectum", la identidad lo preside. "En la existencia empírica ingenua, yo hago lo que hacen todos, creo lo que todos creen, pienso como todos piensan. Tales relaciones no pueden ser denominadas propiamente como comunicación, pues "el sí-mismo, en cuanto que vive en el medio de esta colectividad, no está todavía en comunicación porque todavía no es consciente de sí mismo" (38). Su conciencia se funda en lo común; no ha llegado a un estado de autoconciencia, conciencia en la que aparece el "enfrente", la oposición al otro yo y al objeto.

"Opiniones, finalidades, angustias, alegrías, se transmiten de unos a otros sin que se den cuenta, porque existe una identificación originaria ... Si quiero comunicación no puedo -

querer volver a sumergirme en esta inconsciencia (39). La enumeración que aquí establece Jaspers en torno a las formas de - conciencia, de acción, de emotividad, deseos y expectativas, de las formas simbólicas, de ideología y de creencia, de tradición como matriz de los universos de significación, de la costumbre, etc., etc., repite en buena parte el entramado relacional de su descripción del elemental mundo del modo de ser como "Dasein".

La comunicación se instala en el orden primario e ingenuo de las relaciones y transmisiones, de los códigos sociales. Conceptos cargados de significación a nivel de teoría sociológica (desde el organicismo, la mitología, la mentalidad primitiva, el intercambio, la conciencia colectiva, etc.), como ya indicábamos al inicio de este estudio. Así, entre otros, habla Jaspers de:

- Berichte
- Mitteilungen
- Miteinandersein
- Miteinandertun
- Miteinanderhandeln
- Miteinanderleben
- Sprachliche Mitteilung
- Dasein als blosse Vitalität
- Interessengemeinschaft
- Daseinssolidarität

La comunicabilidad del hombre en este elemental modo de ser socialmente se caracteriza por una "interesabilidad ego céntrica". Ella genera una identidad de interés que señala fines para el mantenimiento de esa comunidad de intereses. También lucha solidariamente para ~~de~~ defender tales intereses y fines. No es en el orden ^{de} la programación racional, ni presidido por una idea moral este actuar, sino más bien nace del orden de la necesidad. La comunicación vendría a establecerse aquí primordialmente como la expresión relacional de una comunidad de intereses. "Esta representación, dice K. Salamun, es un estado primigenio o, como Jaspers dice, un origen en el que el hombre ~~forma~~ todavía una "unidad" con los otros hombres. Esto equivale en parte, según - Jaspers, a la representación de la mitología, la religión y la filosofía de un estadio del ser humano preexistente, en el cual no es posible todavía separar entre yo y mundo ... El único criterio dable para separar el "Dasein" del estado primigenio nos lo ofrece Jaspers al reconocer al hombre en el nuevo "Dasein" la aptitud de poder tender a fines que son exigibles para el - mantenimiento y expansión del "Dasein" (40).

2.2. La comunicación a nivel del yo consciente de sí mismo

La que llamamos comunicación racional con el término kantiano de "Bewusstsein überhaupt" es teorizada por Jaspers - dentro de sus análisis de la "ratio" ("Verstand" y "Vernunft")

y de su interpretación de la conciencia desde la fenomenología husserliana como ya hemos señalado, temario importante y ampliamente tratado en sus obras (41).

Esta forma de comunicación, segundo "estadio" en la - hermenéutica de la comunicación, aparece cuando el hombre da "un salto al yo", cuando comienza a tener conciencia de sí en oposición al otro y al mundo de los objetos. Es en la diferencia, en la distancia, en la desidentificación, en la división sujeto--objeto, en la "conciencia infeliz", donde se origina este nuevo modo. En el enfrentamiento, que es dolor del sujeto, al mundo y en la reversión -aquella "reflexio completa", de que hablaba el pensamiento escolástico- el sujeto entabla nuevos lazos de comunicación y muy diferentes de los del estadio anterior. Es el estadio de la "ratio", del pensamiento lógico, "impositivo y válido generalmente, en el cual el mundo, que antes tenía carácter de sueño, se cristaliza en objetos y regularidades definidas, sólidas, que se pueden volver a reconocer" (42). La importancia de esta comunicación a nivel de "ratio" es capital: "la comunicación general es un prerrequisito para la interacción social - al igual que para la lógica, la matemática y la ciencia, y así como se revela como valor e instrumento irremplazable de la - misma manera aparece como insuficiente, incompleta e impersonal" (43). Para Wallraff, hablando desde la lógica, la conciencia en general es la instancia de la verdad: "Cuando nos movemos en -- términos de claridad, comunicabilidad y demostrabilidad, la ver

dad de la conciencia en general es la verdad por excelencia" - (44).

Al romperse el tejido de la unidad social del estado primigenio los yo se encuentran ante sí mismos, ante los otros yo y ante las cosas. La distancia y la atomización social marcan esta nueva estancia: "... entonces los hombres quedan como yo-átomos existentes empíricamente, y su relación en forma de -relación de inteligencia con inteligencia, de existencia empírica con existencia empírica" (45). La comunicación presenta aquí una doble posibilidad: 1) comunicación de yo a yo y 2) de yo a todo otro-yo como cosa, planteamiento que repite volvemos a decir el clásico cuestionario de Husserl a propósito de la constitución del mundo en la conciencia.

En la primera posibilidad, la "comprensión de yo a yo por virtud de la comprensión común de una cosa objetiva", se establece una relación impersonal, en la que cualquier yo es reemplazable por otro-yo, aunque ese otro-yo, cualquiera que sea, es reconocido como existencia empírica del mismo rango. Ello da lugar a comunidades impersonales en las que puede incluirse a cualquier yo que tenga en común la comprensión de una cosa objetiva -cómo es algo o cómo se realiza una finalidad determinada: todos los yo puntiformes son intercambiables. Esta co-incidencia en la cosa genera una comunicación de subjetividades, un universo de la intersubjetividad. Aquí repite Jaspers la tesis husserliana de la intersubjetividad, que desarrollarían M. Scheler y

A. Schutz, como ya hemos indicado.

La segunda posibilidad se refiere al trato del otro-yo como cosa. Aquí no se reconoce al otro-yo una "existencia - empírica del mismo rango". Es tan sólo un objeto más de la naturaleza al que hay que dominar. La razón es dominación y el - ejercicio del conocimiento un ejercicio impositivo. El otro-yo es susceptible de ser mediatizado e instrumentalizado para cualquier finalidad propia y secreta. Si tal relación de instrumentalidad es mutua surgirá una lucha por la preponderancia, que - tiene en el disimulo y la apariencia sus armas. "La comprensión común de las cosas, así como la comprensión psicológica de los motivos del otro, son utilizados únicamente como medios de traer al otro hacia donde se le quiera tener, partiendo de cualquier finalidad que uno se reserve para sí" (46).

Decíamos que el "Dasein" se comunica en la comunicabilidad primitiva en una lucha por fines de provecho a su vida. - La relación con el otro ("Mit-Mensch") se reduce a una relación de medios y fines, contrariamente a la máxima kantiana. También en la comunicación racional falta el contenido propiamente individual. Ella se cobija en la pura formalidad. Se ha operado aquí una reducción en aquella separación kantiana entre la estructura formal de la conciencia y el contenido mismo de esa conciencia. Al formular tan sólo desde la formalidad esta conciencia, conciencia crítica por tanto, parece superfluo considerar esta ing

tancia como un modo o forma de comunicación. Así lo señala muy certeramente un especialista de la comunicación objetiva en Jaspers: "No es comprensible que deba corresponder a esta 'conciencia en general' un modo propio de comunicación, como Jaspers -- afirma. Si bajo 'conciencia en general' se entiende principios -- de pensamiento humano vacíos de contenido y meramente formales, bajo 'comunicación por el pensamiento en general' como Jaspers también dice, debiera entenderse una comunicación entre hombres a la que se llega solamente desde las leyes del pensar formal. Pero un propósito de esta clase no tiene sentido, porque no se establece comunicación basándose tan sólo en acuerdos de pensamiento vacíos sino que ésta presupone siempre un contenido" (47)

Así, pues, como concluíamos que en la comunicación empírica ingenua no se daba comunicación, sino una constelación de relaciones de coimplicación en una solidaridad orgánica, así -- concluimos que a nivel de comunicación racional se descubre una copertenencia de estructuras lógicas, pero no una así propiamente dicha comunicación.

Cabría hablar también de una autocomunicación o comunicación yo-yo, en la que el yo-sujeto y el yo-objeto son los extremos de la relación. "Su capacidad de reflexión le permite destacar una parte de sí mismo para constituir la en objeto ... El hecho de que pueda hablar de mi "yo" y de un "mi" ..., me -- está evidenciando esta posibilidad de desdoblamiento de mi yo en

la dualidad sujeto-objeto ... En el primer caso estamos en presencia de una autocomunicación objetiva; en el segundo, de una autocomunicación subjetiva o existencial" (48). Se trata, en el primer caso, de una comunicación entre el yo y la realización - material de mi ser-yo como:

- a.- Mi "cuerpo". Presente en el espacio y con el cual formo una unidad. Mi cuerpo me pertenece; puedo darle muerte. Pero - "yo no soy mi cuerpo mi yo no se agota en él". (49).
- b.- Lo que "valgo": en las relaciones sociales. Sin poder dejar de ser un yo - social puedo sumergirme en la sociedad o levantarme contra ella o en ella reconquistar mi yo.
- c.- Lo que "hago". "En la sociedad valgo por aquello que hago". Pero yo no me identifico con lo que hago, ni me agoto en lo que hago.
- d.- Mi "pasado". "Sé lo que soy por virtud de mi pasado ... Yo - soy lo que fui". Pero no puedo identificarme con éste pues arrojaría en él mi presente y mi futuro. (50).

2.3. Comunicación sustancial.

Teniendo como telón de fondo el desarrollo de la hegeliana "Vernunft in Geschichte" (51) y quizá de la ley comtiana de los tres estados, como ya hemos señalado, describe Jaspers --

una tercera altura en su categorización del proceso comunicativo. Mito, razón e idea son los universos de sentido en los que se inserta su teoría. Y si el primer modo era de identidad, conciencia colectiva y organicidad estricta y el segundo de extrañamiento y escisión, de coincidencia en las verdades universales de la "ratio" en su discurso sobre la alteridad, en el tercero se retorna a la identidad. Tal identidad será de otro signo. La primaria solidaridad orgánica de adhesión acritica tórnase "participación" consciente. Y más allá de la comunidad de -instinto e intereses y de la identidad de la razón como estructura formal y abstracta, el individuo se realiza al interno de una comunidad de espíritu. Es la comunicación sustancial en la idea, en el espíritu objetivo.

El espíritu es el "autor" de las ideas, como el entendimiento científico genera los conceptos y la "Existenz" la fe y la creencia. Las ideas son el suelo de nuestros conocimientos y acciones. Poseemos ideas teóricas, aunque no claros conceptos, de la materia, de la vida, del "Zeitgeist", del alma y de Dios y a ellas se atiene nuestra conducta (52). Al participar -de una idealidad espiritual decimos, el hombre queda inscrito -en una comunidad que preside por entero su ser y quehacer, singularidad y universalidad, razón y libertad (como Hegel situaba en el Estado el "lugar" de encuentro entre racionalismo y liberalismo, que Jaspers repetirá) se vinculan y de tal unión en -la sustancia de la objetividad espiritual surge esta peculiar -

forma de comunicación. "El hombre, dice el teórico de la fe filosófica, no es nunca el yo solamente formal de la inteligencia ni es nunca sólo existencia empírica como vitalidad, sino que es portador de una sustancia, que o bien se mantiene en la oscuridad de una comunidad primitiva o bien se realiza por virtud de una totalidad espiritual, que se hace consciente, pero nunca suficientemente conocida" (53).

La idea, más allá de la determinación y finalidad y también del interés egocéntrico, rebasa todo conocimiento y su específico carácter es el de "insertar en un sentido" al individuo. Al no ser objetiva sino totalizante, general e impersonal, cobrará realidad en todos los individuos. La misma comunidad primitiva puede llegar a ser su "cuerpo físico" y acceder a la conciencia de su independencia e incuestionabilidad. "La comunidad en la idea de un conjunto -este Estado, esta sociedad, esta familia, esta Universidad, esta profesión- me pone por primera vez en una comunicación sustancial" (54). Así pues, la sustancia de una idea que es conexión de sentido posibilita a los comunicantes a reconocerse como participantes de un sentido pleno, que no lo posee aquel que no pertenece a esta "comunidad de ideas" (55). La totalidad espiritual, pues, es una idea que -- crea conexión de sentido a los múltiples fines definitivos de mi acción, delimita y perfila el inacabamiento de la conciencia en general y aúna la dispersión de lo posible y de lo experimentable (56).

En pie de página señala Jaspers que el análisis de - las ideas se lleva a cabo por las interpretaciones históricas. Estas tratan de penetrar en el "Zeitgeist". Entre tales interpretaciones señala las de Montesquieu, Hegel y Ranke y acentúa el papel de la sociología en tal quehacer (57).

Como hemos repetido tiene Jaspers aquí ante los ojos el concepto de "sociedad burguesa" y de Estado de Hegel, como - espíritu objetivo. Esta comunicación en el "Geist", aunque inferior de la comunicación "de Existenz", tiene una "existenzielle Relevanz". Jaspers hace suya aquella exaltación del Estado de - Hegel como culmen del proceso de la razón, aunque será sobrepasada por la comunicación existencial: la "Existenz" que abre un nuevo camino al pensamiento después del idealismo, que tiene en el "Geist" su centro temático y discursivo.

En la "comunidad en la idea de un conjunto" tienen para Jaspers una especial preponderancia la sociedad y el Estado. "No hay existencia empírica humana más que en la sociedad". No es dable una comunidad en la "infinita transparencia" de existencias perfectas. Hay existencia empírica y, por tanto, sociedad, - por la "imperfección de toda existencia" (58). Como hemos señalado, racionalismo, ingenuismo e idealismo se aúnan en la justificación de la sociedad como "faktum". La sociedad es objetivamente por la institucionalización, en las instituciones se concreta. "La sociedad existe objetivamente en las instituciones dadas en

cada caso, en las profesiones y funciones, en el Estado, en las exigencias que rigen como evidentes para el modo de comportarse La objetividad de la sociedad es la realidad empírica envolvente, en cuanto que es el mundo de los hombres" (59) Pero - también es la vivencia, es subjetiva, es el escenario de la posible existencia. Se establece una dialéctica en este "Menschenwelt" y desde este "Lebenswelt" entre subjetividad y objetividad, entre el individuo y el todo social, que cobra su mayor énfasis en la objetividad de la sociedad considerada como Estado. El individuo llega a ser sí-mismo cuando se identifica con una idea, pero a la vez cuando conserva la independencia que puede arrebatarle la sociedad. "La sociedad es una totalidad de realidad empírica que está frente al individuo, el cual puede elegir entre anularse excluyéndose en su subjetividad o, ingresando en la objetividad, desarrollarse en ella" (60).

No obstante, aunque la comunicación sustancial de la idea lleva al hombre a "una mayor proximidad con el otro" que lo iniciara la "ratio" y el "Dasein als Vitalität", no se llega a la total identificación. "Sin embargo, también en esta comunicación me falta todavía la identificación conmigo mismo" (61). Será necesaria una ulterior instancia donde la proximidad del sí-mismo con el otro, a su vez sí-mismo, sea "absoluta" y no susceptible del intercambio y sustitución de los yo.

- 1.- La teoría jaspersiana de la comunicación se concreta específicamente en Filosofía, I, pp. 449-522, pero surca toda la obra del pensador germano. Sea esta una referencia pre-visoría: La fe filosófica, p. 147 y ss; Von der Wahrheit. Erster Teil der philosophische Logik, R. Piper, München -- 1958, pp. 375-380, 971-985; La fe filosófica frente a la -revelación, pp. 9-24; La razón y sus enemigos ..., p. 41 y ss.; Iniciación ..., p. 63 y ss; Origen y meta ..., p. 318 y ss. Además de los escritos menores de G. Santinello, K. Salamun, G. Junghaenel y W. Kaufmann, y las obras de P. -- Laín Entralgo y J. Bökenhoff, son de interés algunos puntos de vista de: SCHRAG, O.O., o.c., pp. 123-146; JOLIVET, R., o.c., pp. 234-248; WALLRAFF, Ch.F., Karl Jaspers. An introduction to his Philosophy, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970, pp. 114-140.
- 2.- JASPERS, K., La fe filosófica, pp. 149-150
- 3.- JASPERS, K., Origen y meta ..., pp. 202-203
- 4.- ID., Ibid., p. 206.
- 5.- Cf. Karl Jaspers ..., p. 114
- 6.- Cf. Jaspers ..., p. 67
- 7.- "Die Philosophie der existentiellen Kommunikation hinter -der Radikalität des 'Dialogismus' zurückbleibt, bezeugt -- wohl am augenfälligsten ihr Nein zur 'Unmittelbarkeit'". - Cf. Der Andere ..., p. 480
- 8.- "Questa comunicazione tra singolo e singolo ha luogo senza rotura con il mondo della loro vita storica, cioè soltanto come uno svolgersi dei singoli nello spazio comune dell' essere-unità; e tale svolgersi avviene in modo obliquo (quer) alla realtà storica. In questo ambito, Jaspers parla proprio di un atto di coraggio da parte del singolo di vivere senza certezze oggettive, come nella religione! Cf. Dialettica ..., p. 219.
- 9.- "Da bei Jaspers 'eigentliches Selbstsein' und 'Kommunikation' in einen so engen Beziehungsverhältnis stehen, dass es kein Selbstsein ohne Kommunikation und keine echte Kommunikation ohne Selbstseins gibt". Cf. Der Begriff ..., p. 261
- 10.- JASPERS, K., La razón y sus enemigos ..., pp. 43-44. Para -la ampliación de la temática sobre razón y comunicación: -- KREMER-MARIETTI, A., Jaspers ..., p. 48 y ss.

- 11.- MOUNIER, E., Introducción ..., p. 47
- 12.- MARIAS, J., El tema del hombre, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, p. 22
- 13.- Cf. Genio y locura ..., Prólogo, p. 17
- 14.- Cf. Filosofía desde el punto ..., p. 53
- 15.- JASPERS, K., Conferencias ..., p. 437. Las categorías que fundan la antropología jaspersiana puede encontrarse preferentemente, además de en Filosofía, en: La fe filosófica, p. 44 y ss. ("El hombre"); Filosofía desde el punto ..., p. 53 y ss. ("Hombre"); La fe filosófica ante la revelación, p. 477 y ss. ("Lo que el hombre es"); Iniciación al método ..., p. 62 y ss. Como estudios de interés sobre esta antropología: MILLAN PUELLES, A., "El conocimiento de la intimidad en Karl Jaspers", en Revista de la Universidad de Madrid 1 (1952) 65-87; COLETTI, L., "Eccezione e trascendenza nel pensiero di K. Jaspers", en Gior. critico della Filosofia italiana 32 (1953) 206-227; BOLLNOW, O.F., - "Existenzerhellung und philosophische Anthropologie", en - Blätter für Deutsche Phil. 12 (1938-1939) 133-174; RIES, J., "Menschliche Existenz bei Jaspers", en Die Neue Ordnung 4 (1950) 418-426; PETRUZZELLIS, N., "Karl Jaspers e il destino dell'uomo", en Rassegna di scienze filosofiche 13 (1960) 35-45.
- 16.- JASPERS, K., Psicopatología general, trad. de R.O. Saubidet y D.A. Santillán, Beta, Buenos Aires, I, p. 382.
- 17.- ID., Ibid., I, p. 380
- 18.- Nos referimos a su obra: Heidegger: Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck et Ruprech, Göttingen, 1964. Para la crítica al existencialismo como "razón burguesa", nos remitimos a la obra de Lukàcs ya señalada en la "Introducción", en nota 13, y al artículo de G. Junghaenel fuertemente crítico con la teoría de la comunicación allí comentado también, en nota 14. Una crítica severa a Heidegger desde los indicados presupuestos: ADORNO, Th.W., Jargon der Eigentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1965; HUHNERFELD, P., In sachen Heidegger, Hoffmann und Cappel, Hamburg, 1959 y también LOWITH, K., "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en Les Temps Modernes 14 - (1946) 343-360.
- 19.- HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 129 y ss., 253 y ss., 418 y ss. Remitimos a la bibliografía ya señalada sobre Heidegger a propósito de mundanidad y coexistencia.

- 20.- JASPERS, K., Balance ..., p. 260; Entre el destino ..., -
passim. "De donde quiera que vengamos, aquí estamos ... -
en el pensamiento", "si no nos comprendemos partiendo de
nuestro origen ... necesario para la existencia (homo oeco-
nomicus)", se dice en Iniciación ..., pp. 63 y 65
- 21.- LEEP, I., La comunicación de las existencias, trad. de M.
Mercader, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1964, pp. 14-15. De
interés para nuestra temática, del mismo autor y en la mis-
ma editorial: La existencia auténtica, Buenos Aires, 1963
- 22.- Hermosas son las palabras que dedica al enamorado encuentro
con esta mujer: "En aquella visita (se refiere al primer -
día que la vió) cayó algo así como un rayo. Y eso, ya desde
el primer momento, cuando Gertrud, dándose la vuelta se pu-
so de pie y se volvió hacia mí. Ocurrió como si en un ins-
tante se encontraran dos personas que se hallaban unidas -
desde siempre. Me es imposible saber cómo sucedió realmente
aquello y por lo mismo no puedo contarlo ... Desde que la
conocí, en 1907, se operó dentro de mí una transformación.
Hasta entonces -a pesar de mi insatisfacción y de mis anhe-
los- yo era un hombre frío, deseoso de saber, preocupado -
por la verdad. A partir de aquel momento me convertí en un
hombre a quien diariamente se le recuerda que es hombre ...
Su presencia despierta en mí el impulso a no perderme en un
mundo de intelectualismo y de pura reflexión. Mucho más aún:
estoy convencido de que si mi filosofía tiene una profundi-
dad, yo jamás la habría alcanzado sin Gertrud". Cf. Entre -
el destino ..., pp. 47-48. E igualmente hermosas son las pa-
labras con las que describe su trato con el admirado Max -
Weber, "Galileo de las ciencias del espíritu": "En Max We-
ber no fué un amigo lo que encontré, porque en la amistad
es fundamental el trato de tú a tú. En apariencia él se --
comportaba conmigo como si fuera totalmente igual a mí ...,
pero mi respeto ante la grandeza de aquel hombre era tal -
que me encontraba amedrantado ante él ... Sucedió alguna -
vez que tratándose de problemas muy serios discutimos de -
igual a igual. En tales conversaciones había tal vez un te-
nue comienzo de amistad ...". Cf. Ibid., p. 48. H. SANER con
firma nuestro aserto con estas palabras: "Lo que Jaspers -
dice sobre comunicación y amor, incluido tal vez todo el -
tomo tercero de Philosophie, no hubiera llegado a escribir
se en esa profundidad sin la unión estrecha de Jaspers con
su esposa". Cf. "Prólogo", en Ibid., p. 18
- 23.- Cf. o.c., p. 73
- 24.- Cf. Filosofía, I, p. 468. Para la influencia de la filoso-
fía dialógica: ANZENBACHER, A., "Thomismus und Ich-Du-Phi-
losophie", en Freiburger Zeitsch. für Philos. und Theol. -
12 (1965) 161-190. Para las consecuencias del pensamiento

de Buber: BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 119-123; LAIN ENTRALGO, P., o.c. 257-280. Para la presencia de Nietzsche: LOWELL HOWEY, R., o.c. p. 41 y ss. ("Nietzsche's Extremism and Honesty: A Theory of Communication")

- 25.- REDONDO GARCIA, E., Educación y comunicación, C.S.I.C., Madrid, 1959, p. 132. Sobre la comunicación indirecta en Jaspers: WALLFARR, Ch.F., o.c., p. 137 y ss. Igualmente, en Kierkegaard: JOLIVET, R., o.c. p. 49 y ss.
- 26.- REMOLINA VARGAS, G., o.c., p. 218
- 27.- Cf. Educación ..., p. 134
- 28.- WALLRAFF, Ch.F., Karl Jaspers ..., p. 114
- 29.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 451
- 30.- ID., Ibid., p. 451 Los cuadros que acompañan estas consideraciones se inspiran en: MARTIN LOPEZ, E., Sociología de la comunicación ..., p. 27.
- 31.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 455
- 32.- ID., Ibid., p. 455
- 33.- KAUFMANN, W., "Karl Jaspers ...", p. 219
- 34.- Seguimos de algún modo a SALAMUN, K., "Der Begriff ...", - pp. 264-265. Ampliamente tratada esta especificación en: - RABER, T., Das Dasein in der "Philosophie" von Karl Jaspers, Francke, Bern, 1955; en la versión francesa: La foi philosophique, trad. de J. Hersch, Plon, Paris, 1953, 17, nota 1. Para la equivalencia de este concepto con los específicos de Heidegger: NOACK, H., o.c., pp. 398 y 409; FAHREN--BACH, H., "Philosophische Existenzzerhellung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen K. Jaspers und R. Bultmann", en Theol. Rundschau 24 (1956-1957) p. 124.
- 35.- KAUFMANN, W., "Karl Jaspers ...", p. 219. "Es cierto que - Jaspers, de modo parecido a Rilke, lamenta la moderna sustitución de la naturaleza pura y originaria por la naturaleza como material para las manipulaciones mercantilistas", se dice también en Ibid., p. 216. Llegando a afirmar que - "la delimitación del sentido de la "comunicación" en Jaspers aparece como más adecuada a la naturaleza que un asunto de - meras palabras. Es el resultado de una decisión filosófica - que expresa una experiencia profundamente arraigada de su vida anterior, de la que nosotros partimos y que determina el proceso de nuestro análisis", en Ibid., p. 216.

- 36.- WALLRAFF, Ch.F., Karl Jaspers ..., p. 201
- 37.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 451
- 38.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452. Para el análisis de la conciencia: o.c., p. 5 y ss., p. 422 y ss. Igualmente para el análisis de la existencia empírica: o.c., p. 389 y ss. Nos remitimos a nuestro análisis de los modos de lo abarca dor establecido más arriba.
- 39.- ID., Ibid., p. 452
- 40.- Cf. "Der Begriff ...", pp. 266 y 267. Sobre ello: SCHRAG, O.O., o.c., p. 131 y ss; WALLRAFF, Ch.F., o.c., p. 114 y ss.
- 41.- Así, por ejemplo, en Filosofía, I, p. 32 y ss.; Von der - Wahrheit ..., p. 605 y ss.; La fe filosófica, p. 13 y ss., p. 40 y ss.; La razón y sus enemigos ..., passim
- 42.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452
- 43.- SCHRAG, O.O., o.c., pp. 132-133
- 44.- Cf. Karl Jaspers ..., p. 203
- 45.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 452
- 46.- ID., Ibid., p. 453
- 47.- SALAMUN, K., "Der Begriff ...", p. 272
- 48.- REDONDO GARCIA, E., o.c., pp. 220-221.
- 49.- De interés el ya clásico análisis de Sartre sobre "el cuerpo como ser-para-otro": LAIN ENTRALGO, P., o.c., p. 362 y ss.; YARCE, J., o.c., p. 97 y ss. CERONI, A., L'alterità in Sartre, Marzorati, Milano, 1974, p. 137 y ss. Para el concepto de "cuerpo" y de "encarnación" en Marcel: LAIN ENTRALGO, P., o.c., p. 319 y ss.; YARCE, J., o.c., p. 23 y ss. - Otro punto de vista ya clásico, en: MERLEAU-PONTY, M., Fenomenología de la percepción, trad. de F. Uranga, F.C.E., México, 1957. Temario que surca toda la obra de F.J.J. Buytendijk; GUARDINI, R., "Die Begegnung. Ein Beitrag zur -- Struktur des Daseins", en Hochland 47 (1955) 224-234.
- 50.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 424 y ss., donde Jaspers aporta una fenomenología del yo y del cuerpo. Sobre la temporalidad y la historicidad nos remitimos a nuestro desarrollo anterior sobre ambos conceptos. Para este temario en Heidegger: El ser ..., p. 408 y ss.

- 51.- Proceso de la razón en la historia que un gran analista de Hegel hace coincidir con los "estadios" de su biografía intelectual y la genética de su pensamiento: "... la obra de Jena justifica el devenir mediante el cual el entusiasmo de Tubinga por la bella totalidad inmediata de la "polis" griega entra en tensión, en Berna, con el racionalismo abstracto de un Yo que, al oponerse al mundo cristiano de la alienación, se afirma y lo afirma, para combinarse inmediatamente con él en el racionalismo concreto mediante el cual, en Francfort, el joven que se está volviendo adulto se reconcilia con lo que es, vale decir, con lo que los trabajos de Jena describen como la aparición de una totalidad ético-política mediatizada por individuos cuya libertad subjetiva (cristiana) se reconoce definitivamente y que no se realizan en su verdad sino en una esfera interior, pero superior a la vida política. Por lo que a esta se refiere, toda la dificultad consiste, para el filósofo, en la conciliación racional de la libertad subjetiva y la totalidad sustancial, o, como dice muy acertadamente J. Hyppolite, en la "síntesis que será la del liberalismo y el totalitarismo" Cf. BOURGEOIS, B., El pensamiento ..., p. 88. Las palabras de J. HYPPOLITE en: Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, M. Rivière, Paris, 1948, p. 94. Para el pensamiento de Hegel sobre la sociedad y el Estado: BOURGEOIS, B., o.c., p. 89 y ss. ("El resultado: el pensamiento de la política"); ROSENZWEIG, F., Hegel und der Staat, I, Lebensstationen; II, Weltepochen, Duncker und Humblot, München - und Leipzig, 1920; SABINE, G.H., Historia de la teoría política, trad. de V. Herrero, F.C.E., México, 1972, pp. 456-488. ("Hegel: Dialéctica y nacionalismo"); COLLINGWOOD, R. G., Idea ..., p. 117 y ss. El significado de esta teoría para la sociología: FREYER, H., Introducción ..., p. 71 y ss.; SCHOECK, H., Historia de la sociología, trad. de C. Gancho, Herder, Barcelona, 1977, p. 172 y ss. Una aportación a la relación singularidad-universalidad y yo-nosotros en Hegel: VALLS PLANA, R., Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Laia, Barcelona, -- 1971.
- 52.- WALLRAFF, Ch.F., o.c., p. 205
- 53.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 454
- 54.- ID., Ibid., p. 454
- 55.- SALAMUN, K., "Der Begriff ...", p. 275
- 56.- JASPERS, K., Von der Wahrheit ..., p. 71
- 57.- Para Montesquieu a este respecto: ARON, R., Las etapas del pensamiento sociológico, I, Montesquieu-Comte-Marx-Tocqueville, trad. de A. Leal, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970,

p. 54 y ss.; GINER, S., Historia del pensamiento social, - Ariel, Barcelona, 1975, pp. 281-294. Para Ranke: VOGT, J., o.c., p. 19 y ss.; RICKERT, H., Introducción a los problemas de la filosofía de la historia, trad. de W. Liebling, Nova, Buenos Aires, pp. 23-90. Sobre la sociología histórica: FREYER, H., o.c., p. 124 y ss.

58.- JASPERS, K., Filosofía, II, pp. 264 y 265

59.- ID., Ibid., pp. 264 y 265. Para las consecuencias de estas afirmaciones de Jaspers para la sociología fenomenológica: BERGER, P.L. - LUCKMANN, Th., o.c., pp. 66-227 ("la sociedad como realidad objetiva" y "la sociedad como realidad - subjetiva").

60.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 264

61.- ID., Ibid., I, p. 454

Capítulo 5. La comunicación existencial.

1. Consecuencias de la investigación en torno a la comunicación objetiva.

Jaspers concluye en la descripción de lo que denomina "relaciones sociológicas" ("soziologische Beziehungen") las diferentes vinculaciones del sujeto en tres esferas conexas a su vez entre sí. Ellas se descubren en las situaciones - límite como el colectivo sustancial ingenuo ("Lebenswelt"), la racionalidad y finalidad de la conciencia ("Weltkonstitution") y la espiritualidad del contenido de las ideas ("Geisteswelt"). He aquí, pues, los "topoi" de las relaciones y lazos de cohesión. La comunicación propiamente tal se revelará en otra esfera, la de la "Existenz".

Jaspers traslada esta su tipificación a cualquier situación real, "cualesquiera que sean las realidades particulares en que la relación sociológica se convierte en objeto de - consideración" (1). Así en las finalidades comunes de trabajo (solidaridad profesional, compañerismo), en las relaciones específicas de maestro-discípulo, entre las partes contrarias de

un contrato, en la sociabilidad de las celebraciones festivas, etc. Todas ellas se establecen a tenor de este paradigma: una realidad psicológica que es su fundamento; por la inteligencia y la finalidad, que son su medio; y por una vinculación ordenadora más o menos constante, que es la idea de totalidad y copertencia a algo trascendente:

Dasein als blosse Vitalität + Bewusstsein + Geist		
Instinto, - mitologemas, conciencia - colectiva, - tradición	Razón	Idea
Identidad -- sustancial - ingenua	Mediación racional	Identidad sustancial cuasiplena
Fundamento	Medio	\ Conexión de sentido

En el mismo planteamiento de la comunicación objetiva y de sus características señalábamos su limitación. En la comunicación ingenuamente sustancial el límite venía dado porque el yo está por entero plegado sobre sí mismo, en la comunicación racional, donde el yo es sustituible por otro yo, la limitación viene dada por las totalidades conexionadas no causal sino idealmente. Y la comunicación sustancial, a su vez, en la dialéctica yo-todo social, libertad individual y objetividad social, queda remitida de continuo al reino de la mismidad de la libertad. En tal umbral hace presencia una nueva forma de comunicación: "la existencia en su originariedad está en las únicas comunicaciones que le pertenecen propiamente" (2). Y aunque enlazada con las formas de comunicación precedente las asume y trasciende, en ella ya no se compromete un aspecto de mi ser, sino mi ser total. Sobre la separación de estas formas, su interconexión o la jerarquía entre ellas, no se pronuncia Jaspers unívocamente. Quedan cobijadas bajo dos expresiones genéricas: "soziologische Beziehungen", para toda relación entre individuos empíricamente constatable, y "existenzielle Beziehungen", su opuesto, para toda relación interhumana no empíricamente mostrable. "La coexistencia no adquiere su eficacia en la conceptualidad del mundo -- ni en un hacer públicos los intereses vitales o las actividades o instituciones, ni en un cosmos del espíritu objetivo o en -- cualquier organización universal. La coexistencia no se manifiesta por lo general en una forma fija como tal. Este hecho no nos libera en modo alguno de nuestros deberes sociales en este mun-

do. Comunidad existencial no es por cierto asunto de directivos y programadores. Pero en todo caso, se muestra el recto crecimiento de una comunidad social en su situación histórica como inevitable para una coexistencia verdadera en cuanto realidad anímica para la realización de mismidades en una comunidad histórica y, además, para el fortalecimiento de la "voluntad absoluta de comunicación" entre hombres de todas las clases y razas" (3).

La comunicación objetiva puede llegar a constituirse en peligro respecto a la comunicación auténtica, el hombre puede instalarse y satisfacerse en ella y no se urge a la empresa de ir más allá, de superarse trascendiéndose. En otros casos, puede llegar al convencimiento de la inexistencia de vínculos más íntimos entre los hombres que los de la comunicación objetiva. No obstante, y a pesar de ello, la comunicación objetiva es necesaria y a ella se debe que el hombre tenga la oportunidad de llegar a la auténtica comunicación existencial, pues ella pone a los hombres en contacto, los relaciona y hace que se conozcan mutuamente. Además, puesto que el contacto entre existencias no se da sino en el mundo, "necesita de la realidad de la acción y de la expresión, y alcanza su impulso en la participación de las ideas, de las tareas y finalidades del mundo" (4).

La solidaridad, la influencia que uno padece o ejerce y hasta el odio o el deseo pueden y deben revelar que entre el

yo y el otro hay algo común, que viven al mismo tiempo, que son capaces de experimentar sensaciones, emociones, aspiraciones, - pensamientos o intenciones idénticas.

Evidentemente que no podemos contentarnos con este -- descubrimiento, sino que hay que caminar hasta un tipo de relación donde el yo y el otro no sean individuos aislados, incapaces de unirse como no sea para algo exterior, y llegar a un momento en la existencia donde el odio que les separaba y el deseo que les oponía se hayan transformado en amor. "El amor, en efecto, no es aún la Comunicación, pero es su fuente. El latir unísono de dos seres que se aman en el mundo, hace percibir algo "incondicional" en su relación; y este elemento es desde entonces - el presupuesto imprescindible de la comunicación, lo único que - hace posible la inexorable lealtad del combate amoroso. ... Porque aunque no es la Comunicación la que funda el amor ... no hay amor que se conserve sin Comunicación ... Por eso se puede decir que el amor es "el origen sustancial del ser-sí-mismo en la Comunicación" (5).

Es el amor el que posibilita la comunicación y el que en la comunicación une a los seres yo - tú separados en la existencia empírica temporal. Esta unión no significa absorción, ni anulación, sino, al contrario, realización personal de cada uno. Pero al mismo tiempo la comunicación es quien posibilita el amor. Por ello, podemos afirmar que la comunicación y el amor son dos

realidades que se necesitan pero que de ninguna manera se excluyen. "La Comunicación presupone el amor; más aún, un amor - que no desemboca en la comunicación es un amor dudoso" (6).

Para Jaspers, pues, las comunicaciones objetivas "nos son indispensables para entrar en las formas más elevadas de comunicación; son como el receptáculo necesario" (7), pero no son suficientes. No deberá el hombre quedarse en ellas para llegar a ser sí mismo.

Pero al situarse esta comunicación profunda en el orden existencial no es dado desentrañar por entero su naturaleza. Ella permanece misterialmente recóndita -en el ámbito del "misterio" que dirá Marcel- en esa "esfinge" que es el hombre como "Existenz". Ella hurta su rostro a los intentos de sorprendimiento desde la razón cartesiana, desde el conocimiento enunciativo, y se "oculta" a toda hermenéutica. Sólo podremos vislumbrar de algún modo su ser por el camino de la "Existenzerhellung", por aquella forma de conocimiento originario ("ursprünglich Verstehen") de la fe y de las cifras (8). "Existenz" que cobra su mayor esclarecimiento, por su parte, en esta su intrinsicidad comunicacional. De esta inefabilidad y hermetismo dan cuenta todos los analistas de este importante capítulo, si no el más, del -- "opus" jaspersiano.

Así, para Jolivet: "Se trata ... de estar dispuestos para la comunicación existencial, es decir, habrá que desarrollar

en nosotros los sentimientos que nos han de conducir, no simplemente a inaugurar algunos lazos pasajeros, sino a comunicar verdaderamente nuestro ser más personal. Así, el otro será para mí verdaderamente este otro, captado en la singularidad personal - de su ser: entre su yo y el mío habrá una especie de creación mutua, porque nos comunicaremos por ese trasfondo que es en nosotros la libertad" (9).

Para Laín: "la comunicación es fugaz y se halla constantemente amenazada: es a la vez "proceso" y "peligro". La comunicación por otra parte es impensable y el hombre, que no puede dejar de ser existencia empírica, necesita pensar lo impensable tan pronto como llega a vivirlo: la tendencia a tratar la realidad existencial mediante el saber enunciativo será una "mala tentación", pero es tentación inevitable ... En la mente de Jaspers, la comunicación es un relámpago que ilumina y transfigura a la existencia individual en su camino desde la realidad insatisfactoria hacia una posible plenitud" (10).

Para Remolina Vargas: "... la Existencia no es una especie de sustancia del Ser, fija y estable, que antecede a la Comunicación, sino algo que resulta de ella. De la Comunicación sale a la luz algo que antes no existía, y que sólo en ella llega a su gestación y nacimiento" (11).

Para Salamun: "El lenguaje de esta comunicación productiva y recíproca dice más que lo que son las palabras. La --

comunicación puede coronarse tanto por el silencio como también extinguirse. Pero no hay nunca comunicación que pueda asegurarse objetivamente como la de dos vasijas por las que corre la -- misma agua. Aún en el caso de la relación más íntima y de la solidaridad más entregada se parece menos a ese estado permanente que al saltar de una chispa de un polo de batería a otro" (12).

2. La insatisfacción en la comunicación no existencial como acicate de la comunicación existencial.

La insatisfacción de la comunicación no existencial -- es el origen para abrirse paso a la comunicación existencial. -- "Así como todo filosofar comienza con el asombro, y el saber -- del mundo con la duda, la aclaración de la existencia comienza al experimentar la insatisfacción de la comunicación" (13).

Jaspers ha estructurado un hondo análisis de la insatisfacción en la existencia empírica. En el proceso de la "Existenzerhellung" tal insatisfacción se descubre como la concreta expresión de la existencia posible. El mundo no es la totalidad del ser y, a su vez, las situaciones límite quiebran decidida y constantemente toda totalidad. Hay una ruptura, que es "desasimiento y separación", de la "Existenz" respecto de la existencia empírica. Como Kant estableciera, el mundo no aparece por entero escrutado y cerrado por el saber, la justa organización de --

lo existente no es posible, ni tampoco se descubre una finalidad absoluta en el mundo. "Esta insatisfacción no se puede fundamentar suficientemente. Es la expresión del ser de la posible "existencia", que, cuando expresa su insatisfacción, no se refiere a un Otro, sino a sí misma. Así, pues, la insatisfacción no es la impotencia del saber, ni la vacuidad, en definitiva, - de toda mi acción en el mundo, donde me encuentro ante el abismo de la nada, sino que, como insatisfacción, se convierte en - el acicate de mi devenir" (14). Tal insatisfacción, pues, me - contrapone y enfrenta al mundo y me sitúa en "la soledad de lo posible", a la vez que me solicita a "ser desde mi propio origen". Ella adviene como posibilidad de rebasamiento y de superación. "Mientras que entrego mi individualidad empírica a la tarea finita yo soy, como posible "existencia", más que la individualidad empírica, y más que la realidad objetivamente impersonal de las acciones desarrolladas en la vida política, científica y económica" (15).

Tal realidad, por otra parte, no es dada a la reflexión, ni está motivada por razones de validez general, sino que surge desde mi acción y mi fracaso. Ella, pues, me instala "in regione dissimilitudinis" con el mundo empírico, me envía a un radical origen y, desde esta "nova terra", insta a la posibilidad, a un "salto" para aprehender su mismidad última y a, concluye Jaspers, "realizarse como "existencia con Otro" (16).

Esta insatisfacción en la comunicación no existencial es gradual como también lo son los distintos niveles de comunicación no existencial, y refleja el progresivo despertar a la conciencia hasta llegar a ser plenamente consciente, momento en que me doy cuenta de la insuficiencia de la comunicación no existencial y de la necesidad de la comunicación existencial. Señala Jaspers tres momentos.

En primer lugar nos encontramos con "la insatisfacción en la comunicación de la conciencia en general y en la transmisión de la existencia empírica" (17). Se experimenta primero un malestar al sentir el yo como un yo en general, intercambiable. Quiero ser yo y no todo el mundo. Por otra parte, la insatisfacción como conciencia empírica solamente es superada al formularla dentro de una acción recíproca. El hombre no es un ser aislado ni tampoco un mero receptor de la tradición. La tradición objetiva debe ser asumida. Asunción creadora que formula al hombre como sí mismo más allá de lo dado y heredado.

Pero una vez que se ha quedado el yo solo, se da cuenta que no puede bastarse: "si yo sólo soy yo, sería árido, desierto". "Si ... me aferro a mí mismo queriendo ser una conciencia en la cual yo estoy solo conmigo, la insatisfacción ... se acentúa; se hace absoluta y definitiva". Por ello, concluye Jaspers, hay que superar esta segunda insatisfacción en mí solo y renunciar a alcanzar el sentido de la vida por mí mismo. Lo que soy -

no puedo llegar a serlo más que con otro (18).

Por fin, es también necesario que los otros superen - su propia insatisfacción, pues éstos, a su vez, no se bastan tan poco. De la misma manera que yo no soy nada sin ellos, ellos no son nada sin mí, "En la comunicación no sólo me siento responsable de mí sino del otro ... La sumisión del otro, por obediencia a mí no me deja encontrarme a mi mismo; su dominio sobre mí, tampoco. Sólo en el mutuo reconocimiento llegamos a ser ambos - nosotros mismos. Sólo juntos podemos alcanzar lo que cada uno - quiere alcanzar" (19). La comunicación, por tanto, sólo es posible por mutuo reconocimiento y mutua ayuda de yo a yo en la comunicación existencial.

La insatisfacción producida en cada una de las situaciones que hemos considerado nos conduce a una comunicación más profunda, a la comunicación existencial. Podríamos quedarnos en esa comunicación objetiva pero con ello habríamos renunciado a la búsqueda del ser sí-mismo, a nuestra realización como existencias. En este sentido se expresa Jaspers cuando dice: "Toda pérdida y fallo en la comunicación es prácticamente una pérdida del ser. Ser es un ser unos con otros no sólo de la existencia empírica, sino de la "existencia"; pero ésta no existe en el -- tiempo como cosa consistente y estable, sino como proceso y peligro" (20).

3. La libertad, punto de partida para la comunicación existencial

Decir libertad es decir comunicación. "Der Begriff - Freiheit ist mithin ab ovo ein Kommunikationsbegriff", sentencia H. Krings, agudo expositor del capítulo de la antropología filosófica (21). Por otra parte, "todos los pueblos, hombres y regímenes políticos desean la libertad" (22), por ello es indispensable saber qué es la libertad o desde donde se establece su posibilidad. Su consecución es completamente necesaria ya que - sin libertad no es posible la comunicación. Ella se manifiesta como "elección" y ésta es "resolución originaria a comunicarse incondicionadamente con aquél con el que me encuentro como a mí mismo" (23).

La posibilidad de la libertad en el marco filosófico jaspersiano podría darse en cualquiera de los tres ámbitos de su ya famosa progresión: orientación en el mundo, aclaración de la existencia y trascendencia. Pero sólo en uno de ellos llegará a expresarse, y es en el de la aclaración de la existencia. "La libertad, como lo primero y lo último de la aclaración de la "existencia", sólo en ésta llega a expresarse, no en la orientación intramundana ni tampoco en la trascendencia. En la orientación intramundana es el ser como cosa existente, constituido como objetivo y válido; hasta donde llega el conocimiento no hay todavía libertad. Pero en la trascendencia ya no hay libertad; la libertad quedaría falsamente absolutizada en un ser trascendente; la libertad sólo existe como "existencia" en la realidad empírica temporal ... la libertad es siempre el ser de la "exis

tencia", no de una trascendencia; es la palanca gracias a la cual capta la trascendencia a la "existencia", pero solamente porque esta "existencia" es ella misma, en su independencia" (24).

La libertad adquiere en nuestro autor un significado singular desde el momento en que no se trata de un concepto que hay que precisar, sino de "mi libertad" como actitud existencial. Por lo tanto la pregunta sobre qué es la libertad ha de convertirse en esta otra: si yo soy libre. El planteamiento que de la libertad establece el pensador de Oldenburg es una de sus más destacadas originalidades. Y así arranca el hilo conductor de su tratado desde un análisis de la elección. "No son los motivos quienes explican la elección, sino la elección la que explica el motivo: yo elijo el motivo mismo, y mi razón de elegir es que quiero que sea así. La voluntad es, pues, relación a sí y conciencia personal, por la que yo soy activo respecto a mí mismo. El acto del yo personal que interviene aquí es, pues, propiamente una autocreación: la aserción de Kierkegaard, según la cual cuanto más voluntad, más personalidad hay, expresa bien este principio absoluto para el cual ninguna motivación suficiente es posible" (25). Se trata, pues, de una absolutización de la autorrealización. Aquel kantiano "tú puedes, porque tú debes" significa el absoluto poder ser de esta autorrealización. La incondicionalidad es experimentada en mi decisión como una llamada irrefrenable a la libertad. La mismidad finita, como quería Kierkegaard, desde la existencia moral es así absolutizada (26).

¿Cómo puedo saber si yo soy libre?. Desde luego que no lo puedo saber como si se tratase de un saber objetivo. Esta situación queda rebasada desde la consideración del yo como existencia, "La libertad no puede ser conocida, pensada. Estoy cierto de ella para mí al existir, no pensándola". Luego, únicamente puedo saberla en mi acción, experimentando el yo como ya libre. "La libertad no puede encontrarse más que en el seno de mi libertad". Con lo cual, la libertad se presupone, por una parte ya de antemano, en el yo que va a elegir; y por otra, es algo no conseguido, algo que ha de irse conquistando. La libertad "no es posesión, sino conquista" (27).

A la pregunta sobre qué sea la libertad contesta señalando sus características: independencia, autocreación, decisión, audacia, fidelidad y angustia. Pero lo más característico del --trato jaspersiano de un tema clásico en la especulación filosófica, la libertad y el libre albedrío, es que en nuestro autor son comprendidos al interno del "nosotros".

"La libertad se realiza en comunidad. Yo sólo puedo -- ser libre en la medida que lo sean los otros" (28).

La cuestión de saber si soy libre tiene su origen en mí mismo, es decir, en que yo quiero la libertad. El hombre adquiere conciencia de su libertad gracias a la lucha que mantiene con la realidad que lo limita. Si se hubiese hecho dueño de la situación espontáneamente, sin lucha, quizá no hubiera lle-

gado nunca a saber que era libre. La libertad, como la verdad, - está en camino, se gesta; la libertad definitiva como la verdad absoluta nunca son realizadas, quedan más bien ante nosotros como "locus" de la suscitación y atracción de nuestra orientación como horizonte del deseo (como "Front", para usar el lenguaje - de Bloch). Realidad antropológica vislumbrada por San Agustín - ("quid fortius desiderat anima mea quam veritatem") y formulada por Kant en su teoría de las ideas.

La libertad, por tanto, únicamente se prueba en su -- ejercitación, en la acción. Sólo en la actividad, en la existencia en el mundo, puede haber libertad. El ser humano no se halla solo, sino en situación con respecto a las demás libertades y - condicionamientos socio-económico-políticos que constituyen los elementos más importantes de su situación. Pues bien, desde el - momento en que comienza a ser consciente encuentra voluntades y acontecimientos que le contravienen y, en el atenuamiento a ellos o contra ellos, adquiere su propia libertad. "De aquí que el contenido de la libertad se haga patente mediante el vivir en polaridades y contraposiciones" (29).

Desde el punto de vista existencial la libertad se -- puede manifestar como "saber" o lo que es lo mismo: no puede reducirse al conocimiento, pero no puede existir sin él. "En el - saber todavía no soy libre, pero sin conocimiento no hay libertad". Puede manifestarse también como "albedrío": "sin conteni-

do, el albedrío no es todavía libertad, pero sin albedrío no hay libertad". Por último, puede manifestarse como "ley". "La ley - no es la necesidad inexorable de la naturaleza, a la que estoy sometido, sino la necesidad de normas en la acción y motivación que yo puedo seguir o no. Al reconocer y obedecer tales normas que se patentizan como obligatorias, soy consciente de mí mismo como un sí-mismo libre y realizo una necesidad que, en sí, sólo vale pero que no existe ... Yo experimento las normas como evidentemente válidas por el hecho de ser idénticas conmigo mismo" (30). Asume y supera así Jaspers la formulación Kierkegaardiana de que "la subjetividad es la verdad" y la bultmanniana -- que llega a afirmar que "la libertad es la obediencia a una ley ...".

La libertad para él no es un logro, ni una posesión, sino una actitud de apertura, una posibilidad hacia todo. La libertad no es dada aisladamente, "no cae dentro de los ámbitos - de la planificación del mundo y de las transformaciones del hombre; es en el aquí y ahora del actuar en la praxis concreta donde de el hombre se hace y torna libre" (31).

La libertad existencial es siempre elección y su raíz profunda es mi yo personal en su espontaneidad absoluta. "La - elección existencial no es el resultado de una lucha entre los - motivos ..., ni sólo la decisión aparente tomada después de ha- cer ..., no es tampoco la obediencia a un imperativo formulado

objetivamente ... Por el contrario, lo decisivo de la elección es que yo elija" (32).

La elección, pues, conlleva la decisión de ser -yo - mismo en la existencia empírica, mientras que la indecisión pone de manifiesto su contrario, que aún no se ha llegado a una formulación del ser como ser - yo - mismo. En el origen mismo de la decisión de elegir va la comunicación. Tal elección no supone un extrañamiento o alejamiento del otro, situarse fuera de los hombres y desde allí concretar las opciones y decisiones de elección. Será más bien la elección una decisión a entrar en comunicación incondicionada con ese otro que descubro como a mí mismo.

Podría pensarse que se trata de poner en relación los destinos exteriores de dos seres que mantienen incomunicado a su ser interior. Sin embargo, Jaspers habla de poner en relación "mi ser con el del otro". Y no se trata aquí de un "otro" en cuanto límite u obstáculo interpuestos en el camino de la libertad del yo ni de un "otro" en cuanto ayuda y medio al servicio de su libertad. Si es cierto que estos encuentros objetivos con el otro son importantes no lo es menos que la autenticidad de tales encuentros será generada por un contacto con la vida interior del otro, con su subjetividad.

Digamos por último que la libertad no es absoluta como no es algo dado ni conseguido definitivamente. El hombre no

está condenado a ser libre como dijera Sartre (33), pero sí llamado a serlo, aunque en ningún momento de la existencia llegue la libertad a ser absoluta. "La libertad está en movimiento y - en dialéctica". Igualmente califica favorablemente I. Lepp la - aportación jaspersiana a la comunicación desde la fenomenología de la libertad: "Jaspers ha analizado mejor que otros el vínculo paradójico existente entre libertad y comunicación. Sólo por obra de la libertad puede el hombre llegar a ser verdaderamente "él mismo", pero para conquistar y afirmar su libertad necesita de los otros. No se trata aquí del otro en cuanto límite u obstáculo, interpuesto en el camino de mi libertad, ni del Otro en cuanto ayuda u medio al servicio de mi libertad ... Es, sin embargo, infinitamente más importante para el descubrimiento y la afirmación del yo llegar a un contacto con la vida interior, -- con la subjetividad profunda del otro ... y sólo la palabra "comunión" puede expresar adecuadamente el intercambio directo de ser a ser" (34).

Así, pues, mientras que las formas de comunicación objetiva se caracterizan como necesidades cognoscibles del "Dasein als Vitalität" y de la "Daseinssolidarität" la necesidad de la - comunicación existencial es necesidad de la libertad misma. Así pues, yo sólo soy yo mismo cuando, desde la posibilidad que arraca del corazón de la libertad, cuando el otro decide igualmente ser sí mismo y yo con él. Libertad es comunicación y en la realización de la comunicación auténtica y profunda va la gesta mis

ma de la libertad. Aquella libertad sartriana que devenía de continuo en "pasión inútil", en Jaspers será el "pathos" decidido y constante de la transformación de toda relación humana en destino de libertad, la transformación de la comunicación en comunión de libertades, de la sociedad en comunidad.

4. La comunicación propia de la "Existenz"

El hombre no puede satisfacerse con una extensión cada vez mayor de sus relaciones extrínsecas con los otros hombres. Su anhelo más profundo es la comunicación personal. ("existenzielle Beziehungen", "persönliche Beziehungen"). Quienes aun no han iniciado la conquista de su propio ser no se sentirán necesitados de ella y se satisfarán con relaciones interindividuales objetivas. Pero cuando el hombre ha iniciado ese proceso, siente - la necesidad absoluta de una comunicación total con los otros hombres, como sí mismos.

La comunicación existencial es una comunicación entre sujetos. Cabe hablar de dos tipos fundamentales de comunicación de sujeto - sujeto. En primer lugar, de la relación entre el yo y el yo - sujeto. Como ya vimos, el yo puede ser desarrollado - en yo - objeto y en yo - sujeto. Pues bien, la relación entre - el yo y el yo - sujeto puede ser considerada como comunicación

existencial. En segundo lugar, de la comunicación del yo-sujeto con el tú-sujeto.

Jaspers al tratar de la comunicación existencial se refiere a la comunicación de sujeto - sujeto, pero siempre entendida en el segundo caso, pues para él la comunicación auténtica es la comunicación de existencias, es decir, a nivel de "Existenz". Por ello al hablar de la comunicación existencial vamos a referirnos únicamente a la comunicación del yo - tú y no a la comunicación entre el yo y el yo - sujeto, sabiendo, por lo demás, que "lo característico de esta comunicación consiste en -- ser una relación de sujeto a sujeto, de libertad a libertad, de yo a tú; en colocarse frente al otro como una elección viviente, incitándole -a partir de mi existir concreto traducido en mi vida y en mis obras- a que se decida a ser él mismo, el Individuo, el Único (35). Planteamiento que asume decididamente los presupuestos buberianos y schelerianos (36).

Cuando hablamos de comunicación existencial nos referimos a un tipo de comunicación donde desarrollamos unos lazos no de tipo secundario ni pasajero, sino que tienden a unir en auténtica comunicación nuestro ser personal. El encuentro existencial se realiza ante todo como una mutua auto-revelación que será descrita por Jaspers como combate amoroso. Ella vendrá a ser la tabla de salvación del hombre del solipsismo y del universalismo en la navegación de éste como "Existenz". Así, pues, co-

municación existencial "no es nada más que el orden del mundo humano, destinado él mismo a favorecer el acceso a una comunicación más profunda y más rica" (37). Como quiere Lafn: "el surgimiento conjugado y concreador de dos libertades" (38). O como - concluye Lepp: "La comunicación que llamamos "existencial" es - una relación de inmediatez entre hombres que han alcanzado una etapa personal en su desarrollo" (39).

En esta comunicación "el otro es solamente este otro ... Sólo en ella el sí - mismo existe para el otro - sí - mismo en mutua creación" (40). La comunicación existencial es una relación inmediata entre hombres que han alcanzado plena conciencia de sí mismos, entre hombres que han conseguido un desarrollo en su mundo humano. "La comunicación existencial no se puede enseñar ni imitar, sino que existe de manera absolutamente irrepetible en cada caso. Existe entre dos sí-mismos que sólo son éstos y no representantes y, por lo tanto, no sustituibles" (41).

La comunicación con otras existencias nos permite también tomar conciencia de nuestra realidad, de nuestra originalidad, de nuestro yo mejor que la contemplación solitaria. Y cuando las otras existencias son más ellas mismas, tanto más nuestra comunicación con ellas nos permite llegar a ser nosotros mismos. Cuanto más nos ponemos a disposición de los otros, tanto más - nos capacitamos para ser nosotros mismos. Por el contrario, nadie duda tanto de sí mismo como el hombre encerrado en sí mis-

mo y desconocedor del otro. Pero no podemos pensar por ello que en la comunicación existencial la empresa de llegar a ser yo mismo es abandonada en manos del otro. Nada más incierto; nadie puede realizarla por mí. Aunque nada más cierto también que tengo que ser yo mismo necesariamente con otro.

Ni el hombre solitario, ni el hombre que es sólo capaz de comunicaciones objetivas logra la comunicación auténtica y por tanto su auténtico sí mismo. En la comunicación existencial descubrimos a los demás lo que somos, pero también lo que somos capaces por y a través de los demás. Por ello todo rechazo de comunicación existencial se paga con la existencia propia o con la de los otros en la inautenticidad.

Si nos introducimos dentro del complejo mundo de la comunicación existencial e intentamos descifrar sus características más importantes vemos que implica en primer lugar soledad, después patentización, lucha, inmediatez, desinterés, igualdad, etc. Todas ellas nos hablan de una auténtica comunicación.

4.1. Soledad

La soledad, como ya señalamos más arriba, siguiendo el análisis de Lepp, no es algo meramente negativo. En ella el ser se capta como unicidad y aparece a su conciencia como realidad personal. Y no se llegará a la existencia auténtica si no

es desde la angustia, angustia de la existencia nacida de esta toma de conciencia en la soledad. Esta "fuga mundi", esta "conversio" a sí mismo, a la estricta morada de la individualidad, nos planifica y dota para una aclaración de la existencia y para una orientación en el mundo. Ella hace a la existencia humana algo muy distinto de "lo a la mano" como señalara profundamente Heidegger. Así la soledad parece como positividad creadora.

Pero, a su vez, la soledad no concluye ni se atrinchera en sí misma, su sentido dice viabilidad. Ella es esencialmente vehicular para llegar al otro. La "radical soledad" orteguiana concluye en encuentro. Establecerse en ella significa la negación de toda posibilidad de encuentro, de toda construcción - en la comunicación. No admite Jaspers el modelo Kierkegaardiano de una "sociedad de Unicos" o del "solus cum solo".

"La soledad significa la muerte de sí mismo, la reducción del sí mismo a la posibilidad o a su aniquilamiento" (42)

La soledad ha revelado al hombre su yo, pero le enseña además que el yo ni tiene vida ni crecimiento si permanece - solo. Para escapar a la soledad el hombre ansía establecer la - comunicación con los demás. A la pregunta, ¿queda superada la soledad al entrar en comunicación?, Jaspers responderá que de ninguna manera.

"La comunicación tiene lugar en cada caso entre dos - que, vinculándose entre sí, pero que deben seguir siendo dos, - cada uno de ellos va al otro desde la soledad y, sin embargo, - sólo conocen la soledad porque están en comunicación. Yo no puedo llegar a ser mí mismo si no entro en comunicación con otro, y no puedo entrar en comunicación sin ser en soledad. Siempre - que cesa la soledad por virtud de la comunicación se desarrolla una nueva soledad, que no puede desaparecer sin que yo mismo deje de ser como condición de la comunicación" (43).

Contra la comunicación de la soledad se revela otra, que es la comunicación de los solitarios. El solitario es el que carece de valor o de fuerza para sobreponerse a la soledad y se instala en ella. No encuentra la plenitud de su yo, sino su indigencia, su debilidad. Unicamente si sabe sobreponerse a esta actitud de soledad para conseguir la comunicación, de lo contrario no saldrá de su inexistencia.

Muy distinta es, pues, de la "comunicación de la soledad" esta "comunidad de los solitarios". Ella se cierra en la - verdad y cree establecer, a nivel de idealidad, un vínculo en-tre los hombres, que es más bien un punto de coincidencia: sea éste la verdad revelada o la idea de una organización del mundo desde una planificación racional o la idea de nación, entre otras. El hombre es aquí un sometido a la totalidad, no es un ser des-prendido y libre para su trascender con los otros, libres a su

vez. "Ser sí mismo significa estar desprendido de sí mismo" -- (44).

Como ya vimos al analizar la comunicación surgida de la coincidencia en la sustancia de una idea, "la verdad es lo - que instituye la comunidad", pero no clausurándose sobre sí, de finida y petrificante. Será más bien una pseudocomunidad cohesionada por relaciones en torno a un saber objetivo. Lo comprensible será inacabado, vehicular y susceptible de ser trascendido: cae dentro del proceso infinito de la aclaración de la existencia y queda entregado al reino de lo incomprensible. La razón - como conocimiento objetivo y su poder configurador (la "Rationalität" y "Rationalisierung", que Jaspers toma de Weber) y determinante sobre el mundo, organización y burocracia, deben ser superados al ser remitida la razón misma al trascender. "En la racionalización diáfana de todo, la comunicación como comunidad - desaparecería" (45). La razón, como en Kant, queda entregada al "motus movens" del trascender de la "Existenz", para la que no hay "mansión permanente".

Esta posibilidad de ser de la "Existenz" en la "tensión de soledad y comunicación" no es, podríamos decir, de dominio público. Jaspers establece una ley (repito, más bien, la teoría de la élite de los "intelectuales", como dijera Benda) entre extensión y comprensión de la verdad. La "socialización" del conocimiento de la verdad disminuye la sustancia de ésta. Como en

Platón, como en el estoicismo y en todas las metamorfosis del - prejuicio aristocrático, sólo a unos pocos es dado, en medio de la generalidad, desde el retrotraimiento y la presencia, desde la soledad y la comunicación, superar las instancias de la conciencia colectiva y la conciencia en general y abrirse a la infinitud del conocer como tal, sin plegarse a sus objetivaciones y abrir profundos horizontes a la comunicación. Esta comunidad de solitarios, pues, no es "aquella en la cual cobro la conciencia del verdadero ser, sino el orden del mundo de los hombres, en el que también puede respetarse mutuamente lo que no se hace comprensible y persiste en la tarea de ir acercándose en una comunicación cada vez más amplia" (46)

Queda establecida así una tensión, que es paradoja, entre la soledad y la compañía, entre el ensimismamiento y la alteración, como Ortega categorizaba.

4.2. Patentización

Otra de las características de la comunicación existencial decíamos era la patentización. ("Offenbarwerden")

"Esta voluntad de patentización se aventura por entero a la comunicación, que es donde únicamente puede realizarse; se aventura a desprenderse de todo ser-así porque sabe que en -

ello está la propia existencia como primicia viniendo a sí. En cambio, la voluntad de hermetismo (al disfraz, a la apariencia, de seguridad), sólo aparentemente entra en comunicación, y no se arriesga, porque confunde su ser-así con su ser eterno y quiere salvarlo" (47).

Mientras que por el pensamiento objetivo sólo es cognoscible nuestro haber sido y nuestro siendo, como si pudiéramos tener de nosotros un perfecto conocimiento, la "voluntad existencial de patentizarse" aclara el reino empírico del hombre y a la vez lo rebasa mostrando la "posibilidad de llegar a ser por ello lo que yo soy eternamente ..., el reconocimiento de ser-así y la negación de todo ser-así fijado" (48). Tal patentización no es solamente manifestación, sino a la vez realización personal. Realización que no se llevará a cabo en el aislamiento sino tan sólo en la comunicación, en el "estar desnudo" ante el otro.

Así la voluntad de ocultamiento, el enmascaramiento, confunde el "Sosein" y el "Dasein" con la "Existenz". Ocultamiento que significa fijación y acomodación a mi existencia empírica. Sólo al desdoblarme como "Existenz" rebaso mi condición empírica, que propende a la clausura sobre sí misma. Aquí se revela lo que verdaderamente soy y se niegan las formas de lo concluso y de la petrificación. No el saber desde lo objetivo sobre mi mismo, mi biografía desde la psicología y sociología, sino la autorrevela-

ción dice de mi verdadero ser. Y no una autorrevelación de mi - "antes" tan sólo, sino de mi "delante", de mi mismo como posibilidad. Esta revelación es hacia otro también, y en ese referencial de alteridad soy co-revelación, comunicación en la diafanidad. Comunicar, pues, es hacerse, desde sí mismo, patente a sí mismo en lo que soy y en lo que todavía no soy, y al otro. Mientras somos estricto "Dasein" no existimos para el otro. Manifestación de sí y hacia el otro, co-patencia y "Existenz" caminan juntos y son la misma realidad.

En la paradoja "patentización-realización" asume Jaspers algunas líneas maestras del personalismo, que define a la persona desde la relacionalidad y la "Offenheit" (49). Mientras que el "ser-en-sí" ("être-en-soi") sartriano es "opaco a sí mismo" (50), la "Existenz" es autorrevelante y epifánica. Ella se muestra en su inmediatez de "Dasein" y en su profundidad de trascendencia y hacia el otro mira con mirada de autenticidad y de verdad. Autorrevelación y presencia no mediada ante mí mismo y ante el otro. "El ser, dice Buber, en cuya dialógica, en cuyo -- 'estar-dos-en-recíproca-presencia' se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del 'uno' con el 'otro'" (51). Y en términos cercanos, Levinas: "La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal, es el recibimiento de frente te y de cara porque la posición de "frente a frente" no es una modificación del "junto a ..." Aun cuando me encuentre unido al Otro por la conjunción "y", el Otro continúa haciéndome frente,

revelándose en su rostro" (52).

Es Heidegger quien ha recuperado la categoría de patencia desde el discurso de Parménides. Para él, "en tanto el "ser ahí" es esencialmente su "estado de abierto", y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente "verdadero" (53). - Porque la verdad no es tan sólo ni primeramente ajustamiento - con la realidad, adecuación entre intelecto y realidad. La verdad es descubrimiento, patentización (*ἀλήθεια*) que hace surgir al ser del olvido (*λήθη*), que saca la realidad a la luz. Nosotros estamos insertos en la luz de la verdad -el ser se des-vela en el ente-, y "ek-sistir" significará que hacemos aparecer el mundo en la luz del ser. Este ser del hombre que es "proyecto" ("aus Mir", repetirá Jaspers) es a la vez la patentización del ser y su continua revelación. Renunciar a este ser epifánico significará cerrar la posibilidad de la comunicación con el otro y poner muro a su misma realización como "Existenz".

Por todo ello Jaspers puede concluir con la afirma--
ción de que "este proceso de realizarse al hacerse patente no se ejecuta en la "existencia" aislada, sino tan sólo con el --
otro" (54).

4.3. "Liebender Kampf"

Esta comunicación, señala también Jaspers, se realiza como lucha o combate amoroso ("liebender Kampf"). No encuentra otro medio para que el hombre entre en comunicación que el combate. Este puede ser violento o amoroso; pero el que es requerido en la comunicación de las existencias no puede darse más que en forma amorosa. "El proceso de patentización en la comunicación es aquella lucha singular que, como lucha, es al mismo tiempo amor" (55).

Bajo la categoría de combate se cobija aquella realidad de la comunicación que considera el empeño, el esfuerzo del individuo por la existencia, empeño y denuedo por la existencia propia y también por la existencia del otro. Si bien en la lucha por la existencia empírica valen todas las armas, en la lucha por la existencia acontece de muy distinta manera. "Mientras en la lucha por la existencia empírica vale la utilización de todas las armas, son utilizables la astucia y el engaño, así como tratar al otro como enemigo ..., en la lucha por la existencia se trata de algo infinitamente distinto; se lucha por la franquía sin reservas, por la eliminación de toda fuerza y superioridad, por el sí-mismo del otro, tanto como por el propio" (56)

Este amor no es ciego, sino combatiente y clarividente. El aprehende desde mi posible "Existenz" al otro también --

como posible "Existenz". Amor que hace que, siendo dos en el -- universo empírico, sean uno en la trascendencia. Amor que los -- arrastra a un "siempre existencial". El combate, a su vez, es -- empeño por la "Existenz" propia y por la otra "Existenz". Se di- ferencia de la lucha por la existencia empírica, "struggle for - life". El "Dasein" está enfrentado al absoluto Otro, resistencia de la naturaleza en cuanto tal. En tal enfrentamiento usa todos los recursos para mantenerse vitalmente, recursos propios de la "Interessengemeinschaft".

La "liebender Kampf" es de muy distinto orden. Es de- nuedo por la apertura y transparencia, sin ejercicio de fuerza - ni pretensión de dominio, y ello tanto por el sí-mismo del otro tanto como por el propio. Ambos se entregan al riesgo de mostrar se mutuamente y de cuestionarse sin reservas. Una singular "Solli- darität" acontece en esta desinteresada lucha. Ella lleva el -- cuestionamiento y la aventura común hasta sus últimos límites. A su vez es secreta, íntima, y tiene su asiento en la correspon- sabilidad y en la coparticipación.

Este lúcido esfuerzo compartido tiene sus normas. Es - sincero y tal claridad obsta toda reserva y ocultamiento, toda - mediación, utilización, imposición o forma de alienación. Es un esfuerzo en la igualdad, en el mutuo reconocimiento: cada uno - accede a él desde sus diferencias, pero con idéntica pretensión de "gestarse" existencialmente a sí mismo juntamente con el otro

como sí-mismo. "En la comunicación existencial combatiente cada uno lo pone todo a disposición del otro" (57).

Es a su vez un empeño común por la verdad y desde la verdad. Ello se concreta en el saber escuchar, en la continua -revisión e interrogación de lo afirmado, para no caer en el mundo clauso de la dogmática. Toda formulación queda abierta, ya -que "dar cuenta y razón ilimitada es propio de la auténtica comunicación" (58).

Esta "Solidarität" se profundiza en la lucha. Tal esfuerzo común no se orienta a una formalidad de validez universal, ni a lo visible y objetivado. No separa, sino que afianza -y "conduce a la verdadera vinculación de las "existencias"", a una confianza absoluta. Pero al mismo tiempo está sometido a los condicionamientos del ser humano, a "aquellas leyes propias del espíritu y aquellos impulsos psicológicos que centran y aíslan al sí-mismo sobre sí" (59). Por ello, su camino no puede ser -otro que el del continuo volver al conocimiento de sí y al reiterado desenmascaramiento, como "eterno retorno" del hombre sobre sí mismo.

4.3.1. Lucha y amor.

Jaspers concreta aquí algunos perfilamientos con los que describiera la situación existencial llamada lucha ("Kampf") y lo que él calificara de "agon espiritual", que es el proceso

concreto del amor. "En el amor los hombres se arriesgan totalmente a ponerse en cuestión mutuamente para remontarse a su -- origen porque, con una implacable transparencia, llegan a ser -- verdaderos" (60).

"La lucha mediante la fuerza" o "la lucha violenta -- por la existencia empírica", dice Jaspers, puede orientarse de dos modos muy diferentes: como limitadora y opresora, excluyen te del otro y obstaculizadora del encuentro, o como abridora de espacio en la mutua ayuda, como posibilitante de la convergencia. Sostiene el profesor de Heidelberg, consecuente con su análisis de la "geistige Situation der Zeit", que no es la ayuda, la paz y la armonía del conjunto las que prevalecen en el proceso social, sino más bien "la lucha y después la explotación por el -- vencedor ocasional". Así acontece en la "vida espiritual" histó rica y en la vida económica. La primera "descansa sobre un orden de la sociedad constituido en favor de la libertad y el ocio de la minoría" (61) Elite ésta que crea la cultura, la cual, deg prendida de la circunstancialidad de su nacimiento, pasa a ser -- patrimonio común. Frente a ella, "la mayoría trabaja en otro sen tido". Esta es subyugada, sometida a las formas diversas de alie nación y privada de la vida espiritual, ya que Jaspers polariza y enfrenta el mundo de la explotación al mundo de la vida espiritual, en los términos de los análisis de "las masas" de su ho ra. "La cruel explotación, violenta en el punto decisivo, es la condición de la cual el individuo no necesita tener conocimiento

consciente, puesto que otros lo establecen para él, que sólo consume lo que a él le afluye directamente de algún lado sin ser pago de una prestación material por su parte" (62). En segundo lugar, la vida económica es una lucha muy semejante a la lucha bélica: "la lucha en la vida económica se libra, ante todo, en torno a la existencia empírica, como totalidad, en favor y desventaja de grupos limitados ..." (63).

"La lucha por la existencia en el amor" reúne las características que ya hemos señalado a la "liebender Kampf", pero con la significación propia de una situación límite. La "Existenz" es como tal mostrándose, en tanto que potencia en la acción. A su vez, sólo se realiza en la comunicación. Y tal comunicación aparece en toda su plenitud en la profundidad del instante: "la callada consonancia de la unión intemporal en la tranquila e íntima aprehensión mutua de "existencia" y "existencia" no puede ser más que un instante evanescente en una lucha amorosa que surge en situaciones ocasionales a causa de su oscuridad". (64). En la situación límite, pues, esta lucha es reveladora y la comunicación desde esta lucha continuada es la realización misma del hombre. Combate amoroso que se sirve de las objetividades y que es en el aquí y ahora concretos, aunque ella está sobre toda identificación de la naturaleza mía y la del otro y se rige por el "origen y fin al último e irrevelable sentido", ya que "el verdadero camino de la comunicación combatiente es directo y no se puede mostrar de un modo general, sino que, co-

mo real, es siempre único, irrepetible e inimitable" (65).

Jaspers, en su consideración de la conciencia absoluta ("Absolutes Bewusstsein"), hace un excelso canto del amor, - que lleva ecos de Platón, Plotino, S. Agustín, Bruno, Spinoza, Schelling, Scheler y Hölderlin y en el que plasma sus vivencias más íntimas, su honda experiencia del amor con G. Mayer, como ya hemos señalado (66). El amor es, ante todo, "la realidad más in concebible de la existencia absoluta" (67). Es infinito, clarividente, exaltación y satisfacción actual, cima y momento, repe tición y fidelidad, único y propiciador de la confianza absoluta, en él tiene la "Existenz" la certidumbre de su originación y destino para la trascendencia, y sólo él resuelve la desesperación de las situaciones límite. El cobra actualidad y profundidad en la relación de los hombres a nivel de "Existenz". El - "personaliza" toda existencia empírica y hasta el paisaje y los elementos de la naturaleza ("sobre cuya llama se enciende de nue vo"), como quiere el panteísmo naturalista y la mística cósmica.

A su vez, él es concreto y único: "yo no amo nada general, sino lo que se ha hecho presente insustituible. Todo aman te y amado están vinculados en cada caso y sólo como tal unici-- dad subsisten sin perderse" (68). No habita en un más allá uráni co y suprasensible, sino que en el amor asistimos a una misteria lidad indescriptible. de íntima unión entre trascendencia e inma nencia, entre universalidad y singularidad, entre totalidad e in

dividuo: "es la indiscutida presencia de la trascendencia en la inmanencia, lo maravilloso aquí y ahora" (69).

El planteamiento jaspersiano de la comunicación y también a este respecto del amor asume la corriente personalista, que tiene en Buber y Scheler dos destacados representantes. Buber había resaltado la singularidad de este encuentro humano: - "el hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre. Lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza" (70). Y Scheler, para quien "Die Liebe ist ... die Mutter des Geistes", como ya hemos señalado, sostenía el "primado del amor" por encima de toda otra realidad (71)

Y esta centralidad del amor en la comunicación parece oírse clamar desde Jaspers en Marcel. Para éste, el amor en cuanto tensión que une el sí mismo al otro es "el hecho ontológico - esencial". El no puede ser pensado y supera las formas de comunicación a nivel de conocimiento. "El amor surge como invocación, como llamada del yo al yo" (72). El me descubre a mí mismo, me transforma de "yo" a "sujeto" y transforma a "él" en "tú", generando así un encuentro personal. El amor traslada al "yo" y al "tú" de la naturaleza a la libertad, generando un encuentro de libertades.

Ninguna fuerza que sea obstáculo a la comunicación - puede ser invocada como amor, concluye Jaspers. Así, cuando caigo en confusión y falsedad en mis relaciones con otro. Así, cuando el erotismo no obliga al hombre íntegro y "determina una unión vital y espiritual", se convierte en sustituto del amor real y - nos encadena extenuadoramente al ídolo. Igualmente, la voluntad de posesión. Como ya hemos indicado, para Jaspers, el amor es comunicación. La comunicación, a su vez, no funda el amor. Sin embargo, el amor se acrisola en la comunicación y: cuando éste es en verdad la comunicación no conoce fin: ella es el movimiento del amor en la existencia empírica, que impide toda terminación y - acabamiento. "Sin comunicación existencial todo amor es problemático" (73).

A estos planteamientos de la relación entre amor y comunicación y viceversa subyace una grave objeción. Crítica que decimos con palabras de Lepp: "Es verdad que Karl Jaspers ha pretendido que la comunicación existencial es una realidad absolutamente única en su género, que no se puede identificar en justicia con el amor o la amistad. Creemos no deber seguir en esto - al filósofo alemán. Jaspers, a pesar de todos sus esfuerzos no ha logrado dar un contenido concreto a su noción de comunión existencial. Ciertamente, no todo amor o amistad merecen el nombre de comunión; pero si ésta quiere decir más que una simple palabra, debe corporificarse en el amor y en la amistad". (74).

4.4. Inmediatez

Por lo demás, tal como apuntábamos al principio, la comunicación existencial exige inmediatez y al mismo tiempo es mediata. Si de verdad se quiere conseguir la comunicación de - las existencias es necesario un contacto inmediato de ellas. - Ahora bien, el hablar de un contacto inmediato no excluye mediaciones que Jaspers llama contenidos. Es más, para él, sin contenido, todo contacto inmediato queda vacío.

"... en el mundo, la existencia inmediatamente no puede unirse a la existencia sino por medio de contenidos" (75). - No es dado otro universo de comunicación a las existencias que - el de "la realidad de la acción y de la expresión" (76). Una -- unión por medio de contenidos. Unión que cobra impulso en la participación continua en las urgencias y retos del mundo, de las - ideas, tareas y finalidades. Pero corre el riesgo de constituir en término final tal inmediatez y no sobrepasarla. Así, la antipatía y la simpatía, la coexistencia vital, las tensiones eróticas, la camaradería, las formas de participación en el juego, - apelan, desde la insatisfacción, como ya vimos, a un nuevo horizonte de comunicación. "Sin contenido mundano, la comunicación existencial no tiene medio de manifestarse; y sin comunicación, los contenidos mundanos están sin sentido y vacíos" (77).

4.5. Contenido

Al hablar de contenidos no intenta afirmar Jaspers - que la comunicación está conseguida y se realiza a modo de una contemplación complaciente de manera estática; nada más lejos de su pensamiento. La comunicación, repetirá una y otra vez, no puede dejar de ser proceso, tarea, algo que jamás está adquirido para siempre.

La comunicación que es destinación del hombre a la totalidad no puede tener fin, no puede dejar de ser "combatiente"; sólo en lo particular tiene conclusión y límite la lucha. La comunicación absoluta tiene su certidumbre en el momento y lo rebasa, pues es de la existencia del fenómeno su procesualidad finita y su acabamiento. "El hombre y su mundo no están maduros - en el momento, sino que se ganan por virtud de una serie de situaciones ... El llegar a ser sí-mismo exige que se entre en el proceso, en el cual el uno se abre y patentiza al otro, para -- juntos al vuelo de la vinculación absoluta; pero el orgullo aislamiento de un sí-mismo cerrado en sí, que sin este proceso sería como un muerto viviente, es el pecado" (78).

Tampoco tendrá sentido preguntarse por el resultado. Toda evaluación sobre el ser y quehacer de la existencia empírica queda entregada al "absurdo de lo sinfinito y pasajero". El resultado existencial no cae bajo la mirada escrutadora de las

formas de saber objetivo; no hay para tal juicio términos. Sólo en la conciencia de la existencia posible aparece la relación - comunicativa honda.

4.6. Desinterés

La comunicación existencial, decíamos, exige desinterés, un desinterés absoluto. Si en el caso de la comunicación - objetiva hay siempre una esperanza de algo útil, en la comunicación de existencias no hay otra esperanza que vivir unos para - otros y unos con otros.

4.7. Igualdad

Exige también una igualdad total. A pesar de la diferencia y diversidad de los hombres que entran en comunicación, ésta no será si no hay entre ellos perfecta igualdad, no socio lógica, ni cultural o educativa, pues cabe perfectamente una - comunicación existencial entre amos y esclavos, (clásico lugar - hegeliano que Jaspers trae al temario comunicativo y, ciertamente, con no buena fortuna), maestros y discípulos. En la comunicación existencial lo importante, como veremos más adelante, es que el yo y el tú se experimenten al mismo nivel.

4.8. Donación mutua y apropiación

La comunicación existencial se realiza a modo de apropiación de la existencia del otro, pero no como posesión, domi-

nio o poderío de uno sobre otro, como la del amo respecto de la existencia del esclavo. La apropiación de la existencia del otro hemos de hacerla tomando al otro como yo, lo cual quiere decir - que estamos dispuestos a ser apropiados por el otro. Sería más - exacto hablar de donación mutua que de apropiación, por cuanto - esta palabra connota primeramente posesión y no realización exis tencial.

4.9. Silencio

Por último, hemos de afirmar que la comunicación exis tencial, tal como nos la presenta la fenomenología jaspersiana, no está reñida con el silencio. "El silencio es la no-acción - que, ... paraliza la comunicación meramente empírica". Hay veces que ocurre todo lo contrario. Así, "el poder callar es expresión de una fuerza del sí-mismo dispuesto a la comunicación". Más aún, se llega a concluir que "los hombres que no tienen comunidad en el callar no son capaces de comunicación decisiva" - (79). De cualquier forma, aunque el silencio siempre denota una pobreza de expresión y como tal una deficiencia en la comunicación, no podemos reducir el mundo de la expresión al lenguaje - de las palabras, sino que ha de ser ampliado, de forma más gene ral, a los diferentes modos de trato y gestos, es decir, al mun do de los signos.

Pensamos enlaza aquí Jaspers con el tema nietzscheano de la preferencia del silencio a la palabra, con el heideggeria

no de la escucha del ser y con el tema de la mudez del hombre ante el "misterium tremendum" de la divinidad de la teología - negativa. Así, el callar es una fuerza de la comunicación. No el silencio provocativo o altivo, ni el nacido de la compasión y tampoco el silencio como "pobreza de expresión". Es el silencio de la disponibilidad, profundo, que es un callar manifiesto. Aquel proceso que Ricoeur enunciaba como "ir de la ebriedad a la sobriedad", "hacer morir a los ídolos para que vivan los - símbolos" o como quiere Levinas: "La palabra se pronuncia aún - en el silencio" (80) Poética y amorosamente lo describe Jaspers: "El recato en la mutua certidumbre, la mirada y la mano, en lugar del lenguaje, son lo que queda todavía en las perfecciones de la comunicación existencial" (81). Callar, pues, es el verdadero hablar y "comunidad en el callar", de la que surgirá la comunicación auténtica y decisiva. Aunque el hombre como existencia empírica está instalado en la tradición de los signos, en la expresividad pautada, no hay entre el "homo interior" y el "homo exterior", como ya certeramente señalaba S. Agustín, una necesaria unión y una total transparencia. En esta independencia de los mundos de expresión "lo interior no se convierte en exterior" y "lo exterior no es lo interior". Por ello, "el callar - puede ser la salvación del existir" (82)

Ante tal caracterización de la comunicación existencial tenemos que insinuar una crítica de algunos presupuestos. Así, - pues, en el lenguaje jaspersiano se asume un lenguaje ordinario

con el que denominamos a unas relaciones como personales y a otras como objetuales o impersonales. A tal clasificación subyace un juicio de valor que hace de las primeras relaciones "muy valiosas". No cabe duda que la propuesta jaspersiana de llamar - la atención y de invitar al hombre hacia esa tales relaciones interhumanas valiosas es hija de un elevado ethos y de un desideratum de alto designio para el hombre, como Kant anhelara también en su análisis de la "razón práctica". Pero hay que señalar seguidamente que Jaspers no ahonda en esta propuesta. Y ello en primer lugar porque la relación existencial, descrita como íntima, profunda, personal, a la vez que singularísima, no es conocida, tan sólo "vivable", entregada a la subjetividad y no susceptible de determinación y precisión: "El hombre es siempre más que lo que sabe de sí mismo y más de lo que puede saber". Subjetivismo, irracionalismo e inesencialidad que surcan los presupuestos internos a toda la filosofía de la existencia. Se juega de continuo con un hombre cuasi abstracto, como hipóstasis del deseo y no del ser aquí y ahora, en su realidad tiempo-espacial, biológica, económica y cultural. El hombre existencial es un anhelo sobre y más allá del hombre histórico. Pero la relacionalidad y comunicabilidad del hombre es la de este hombre "in actu exercito", no "in actu signato". Este gran deseo sobre el hombre, este utopema, saca a éste de su concreción real y lo remite a un extraño reino prometeico de las existencias. El ser atravesado - por sus pulsiones, su situación y posición de clase, no puede - ser entregado a unas predeterminaciones gnoseológicas en las que

queda reducido a puro objeto, a estricta naturaleza, sin participación alguna del reino de la libertad. Un secreto maniqueís mo antropológico que divide tajantemente entre existencia empírica y existencia en la libertad, entre necesidad y libertad, entre naturaleza e historia, entre realidad y posibilidad, etc., mueve aquí sus tentáculos. Para esta abstracción de alguna manera del hombre están dichas aquellas clásicas afirmaciones: "No se - parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa, y, arrancando de - su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida ... son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía sino en un proceso de desarrollo real y empíricamente registrable" (83).

Hacemos nuestro un juicio exacto y medurado, extensible también a los análisis de la relacionalidad y comunicación humanas de Heidegger, Sartre o Marcel, que Kurt Salamun concreta así sobre la ya caracterizada "comunicación existencial", - similar al que ya hemos referido de I. Leep. "Sería mejor, dice, para su propuesta que intentase explicitar su representación de una comunicación existencial de una manera tan exacta como fuera posible y elaborar las características lo más precisamente - que pudiera, según las cuales cree él que se determina esta for

ma de comunicación. Entonces aparecería a la vista lo que él - quiere proponer propiamente como objetivo. El apelar únicamente a avisos indirectos sobre distintivos como reciprocidad, igualdad de nivel, lucha amorosa, patentización, aparece tanto más - como huida innecesaria al irracionalismo cuando en otro lugar - se ha mostrado que tales distintivos pueden afirmarse de manera más precisa" (84). El autor refiere las investigaciones al respecto llevadas a cabo por Löwith, Bollnow y Theunissen, a los - que nos hemos remitido repetidamente.

5. Límites de la comunicación existencial.

La comunicación existencial tal y como ha sido hasta ahora considerada no agota el análisis jaspersiano, el más creador y sugerente quizá de toda su obra.

Al hablar de comunicación entre los hombres nos referimos generalmente a los incluidos en las palabras yo-tú, en singular, lo cual no quiere decir que la comunicación quede reducida a la estricta relación de dos personas; si ello fuera así, podríamos decir que las posibilidades de llegar a ser sí-mismo serían mínimas. Sin embargo, tampoco los hombres pueden entrar en contacto todos con todos; ello es inviable en la práctica. Es inevitable, pues, el estar limitado.

Dos limitaciones señala nuestro autor que pueden ser reducidas a una, pues ambas se refieren a la extensión de la comunicación. Según él, las limitaciones pueden provenir, o bien de la falta de comunicación, ya que "no todos encuentran un amigo", o bien de la imposibilidad de establecer comunicación con todos los hombres "como si cada cual tuviera derecho a todos". Toda decisión hacia un tipo de posibilidades de comunicación -- lleva inevitablemente como consecuencia la exclusión del resto de las posibilidades. "... destruyo la comunicación si la intento con los más posibles. Si yo quiero corresponder a todos, es decir, a todo el que me encuentre, entonces lleno mi existencia empírica de superficialidades, y me niego, a causa de una imaginaria posibilidad universal, la que, en su limitación, es en cada caso única posibilidad "histórica" (85).

Junto a éstas, hay otro tipo de limitaciones que son inherentes a toda comunicación entre seres humanos. Así nadie - puede poner en duda la posibilidad de ser engañado, la posibilidad de ser abandonado por aquél con quien camino por la misma - senda y que, en un momento dado, decide tomar otra diversa. Poco a poco los vínculos se irán distanciando, se aflojarán hasta llegar a romperse. Unanse a éstas las separaciones espaciales, el envejecimiento, la muerte. Aún en las comunicaciones humanas más plenas habrá siempre limitaciones o el peligro de ellas.

Podríamos hablar además de otras limitaciones que, si bien no imposibilitan la comunicación, sí la dificultan. Según

Jaspers, no han existido siempre, sino que son propias de la - época actual: se trata de la ciencia y de la técnica. Ambas ade más de ser nuevas, producen una situación histórica nueva que - es descrita por Jaspers con las siguientes palabras: "nuestra si tuación históricamente nueva, decisiva por primera vez, es la - real unidad de la humanidad sobre la Tierra. El planeta ha llega do a ser para los hombres un todo dominado por la técnica de las comunicaciones, más "pequeño" que en otro tiempo el Imperio ro- mano ... El hecho decisivo es que ya no hay un "fuera" ... Todos los problemas esenciales son problemas mundiales, y la situación una situación de la humanidad entera" (86).

Pues bien, a pesar de esta situación óptima que podría hacer más fácil la comunicación, asistimos a un momento de cri-- sis de comunicación auténtica. ¿Por qué?. En cuanto que la cien- cia produce la técnica y ésta "no deja nada intacto en la vida - humana ... la revolución técnica producida por la ciencia y los inventos de los europeos no es más que la causa material y la - ocasión de la catástrofe espiritual" (87). La manifestación con- creta de esta "meditación sobre la técnica" se perfila en la -- realidad de dos factores de los que ya hemos hablado con anterio- ridad: el factor masa y la disolución de los valores tradiciona- les. "La repolitización, comenta un lúcido ensayista reflexionan- do desde Habermas sobre la legitimación ideológica de la técnica, del marco institucional en las sociedades capitalistas avanzadas desbanca así a la política de una orientación hacia la solución

de problemas morales, que sólo son susceptibles de tratamiento mediante la racionalidad comunicativa o simbólica, para reducir la tendencialmente a una ocupación con problemas que sólo pueden ser tratados desde una racionalidad técnica". (88)

En el "tiempo-eje" surge la posibilidad de una comunicación racional sin fronteras por parte de todos los hombres, - las culturas superiores se funden en una cultura universal. Proceso de comunicación que culmina en las organizaciones internacionales, especialmente en la O.N.U., dice Jaspers. Pero, a su vez, este proceso histórico de comunicación ha variado en su -- esencia y, por tanto, en sus formas de relación y de comunicación. Cambio cualitativo y nueva naturaleza del proceso histórico generados por la "segunda revolución industrial", un nuevo "tiempo-eje" ("Achsezeit"), un nuevo horizonte ("offener Horizont") y una nueva posibilidad de "ser hombre" aquí toma cuerpo. La condición del hombre de este segundo tiempo-eje está presidida por la ciencia y la técnica y a ellas destinalmente vinculada, como hombre enajenado ya de la naturaleza, "como morador terrestre sin patria". El futuro se concretará como racionalización y armonía comunitaria, existencia en la paz y la humanidad, o como todo lo contrario, como aniquilación del hombre. Como Kant deseara una "paz - perpetua" para un mundo adulto sometido a razón, así Jaspers postula una sociedad en la libertad y en la comunicación profunda, al frente de la cual figuran "hombres de Estado" y no "políticos" movidos en su quehacer por un alto ethos. Jaspers formula una -

"comunidad de los racionales", correlato del "reino de los espíritus geniales" de Kant, "Karl Jaspers, concluye L. Gabriel, ahora y pide una unidad existencialmente fundada y racionalmente consumada entre política y "ethos". Su apelación se dirige al "ethos" del hombre de Estado, como, asimismo, al "ethos" del ciudadano particular, y culmina en el ideal de una comunicación omnilateral, en un "público debate del espíritu", afín al "amable debate" de la comunicación existencial. En la corresponsabilidad universal de cada cual por todos y por el todo, Jaspers encuentra una reconciliación entre lo público y lo privado, un equilibrio entre liberalismo y rigor, entre libertad y censura" (89).

6. Situaciones comunicativas

"Puesto que la comunicación existencial sólo cobra -- existencia empírica al tomar cuerpo mediante las comunicaciones objetivas, en la realidad sociológica y psicológica está vinculada en cada caso a mi papel social. Entra en ellas y sale de ellas a su propio ser, que, sin embargo, nunca se puede desprender de ellas" (90). Por ello mismo, la comunicación existencial está amenazada de las más graves desviaciones.

Pasa Jaspers a analizar las diferentes relaciones sociológicas empíricamente reales de la vida donde se dan condi--

ciones favorables para que se encuentren las existencias, es decir, donde se dan las posibilidades para que se realice la comunicación, indicando la posibilidad o imposibilidad de una auténtica comunicación entre ellas y el peligro de su conclusión en una comunicación meramente objetiva. Entre ellas refiere las situaciones comunicativas que a continuación señalamos. En su punto de partida subyace, como ya hemos indicado, el universo burgués y conservador, centrado en el individuo como tal, sin "descender a los infiernos" de la realidad real concreta. Es la voluntad de comunicación la categoría en torno a la cual Jaspers analiza tales situaciones comunicativas. Tal voluntad de comunicación no es insertada en su desde donde, en el cómo de su realización y en su hasta donde su relación alcanza. Es decir, no se descubren estas situaciones desde la estructura social, económica, cultural y simbólica entre otras. La igualdad en la voluntad de comunicación de los comunicantes está mediada por obstáculos de la posición real y concreta de los sujetos.

1. Mandar y servir. "El poder pone a los hombres en relaciones - de superioridad y subordinación en todas sus formas físicas, - vitales, espirituales, autoritarias" (91). De este modo la -- igualdad de los hombres, que se supone en la verdadera comunicación, puede verse comprometida. ¿Puede salvarse la comunicación cuando es manifiesta una relación de desigualdad?. A nivel de existencia empírica es claro que se da una comunicación

a distinto nivel de desigualdad. Pero en lo que se refiere a si es posible en esta situación una comunicación de existencias contestará que el que haya dependencia no quiere decir que esté en peligro la comunicación existencial, pues "en la bondad hacia el subordinado, en la devoción respecto al superior, hay comunicación. La lealtad en el cuidar y en el servir, la responsabilidad para el sirviente, y el respeto al señor vinculan mutuamente" (92).

Lo importante al parecer es que intente encontrar el cumplimiento del ser-sí-mismo en el contenido de la comunicación al mismo nivel. La comunicación sólo se desarrolla allí donde el sí-mismo y el otro se dan al mismo nivel. Ni aquel a quien toca mandar debe recluirse en el solitario sí-mismo como señor que somete a los demás, ni aquel a quien toca obedecer debe rehuir su sí-mismo haciéndolo dependiente de su señor como autoridad. ¿Cómo puede acontecer ello?. Sólo mediante el amor. Entran en esta "relación viva de poder" por ambas partes "fuerzas espirituales". La comunicación existencial - conseguirá (milagro muy extraño, pensamos nosotros) nivelar a ambos participantes en el proceso comunicativo, a pesar de la "dependencia real". Así, son levantadas a la incondicionalidad, al mismo nivel, "relaciones condicionadas y prácticas de superioridad y subordinación en el mundo y su realización "histórica" (93). La jerarquía de las existencias se sustrae y rebasa a la idea de una jerarquía eterna. Esta se establece

ría desde las realidades que son y conocemos: fuerza vital, cultura, prestigio, posición social. La jerarquía de las -- "Existenz", por el contrario, será siempre sin concreción y realización y se mantendrá en lo incognoscible, irá unida a la profundidad de la decisión y con ella se confundirá la - "Existenz"; como ella misma y única será refractaria a toda forma de medida y comparación. Podrán compararse sus manifestaciones en lo particular pero no la "Existenz" misma.

En esta línea de reflexión se sitúa la afirmación de Levinas: "Para que la determinación por el otro pueda llamar se servidumbre, sería necesario que lo determinado permanezca otro con relación a eso que lo determina ... la subjetividad se encuentra más acá de la alternativa determinismo-servidumbre" (94).

2. Trato social. De la misma manera podemos referirnos a las relaciones sociales, al trato social y sus formas. Las relaciones sociales se dan en el campo de la existencia empírica y las hemos incluido en el ámbito de la comunicación no existencial, pero allí mismo dijimos que son necesarias para la comunicación existencial. "La sociabilidad puede crear las condiciones previas para la comunicación, porque pone a los hombres en la posibilidad de encontrarse" (95)

Hay, en efecto, muchos contactos que no comprometen y otros que se realizan para conseguir fines comunes. Pero es tos primeros contactos no son aún comunicación; son, cierta mente, posibilitantes de la comunicación. A esto llama Jas-- pers sociabilidad. Y enumera las formas sociales "determina-
das históricamente", que por virtud de una educación recibi- da se afirman como una segunda naturaleza "aristocrática" y "amenazada siempre en su existencia por las masas". Pero tal "proceso de humanización" por la educación y que se concreta en las formas sociales no puede confundirse con las relaciones de "Existenz" "Estas formas universales, sin embargo, son superficiales. Son, a fuer de insignificantes, propias para suprimir los rozamientos en el trabajo, pero no pueden poner a los hombres en comunicación" (96).

Dos formas hay de superar la sociabilidad. El intento de ser aquello por lo que se me tiene y el aislamiento de la sociedad. Estas dos situaciones pueden ser al mismo tiempo - dos formas de alejamiento de la comunicación existencial no en cuanto que la anulen, sino porque la dificultan en la medida en que se renuncia a poner las condiciones adecuadas pa ra que los hombres puedan encontrarse.

Incluso puede acontecer que exista un tipo de coacción social. Con lo cual estos contactos, en la esfera del presti gio social, no produzcan vinculación de fidelidad ni puedan

confundirse con la conquista de la comunicación de existencias. Tanto en la "sociedad hiper-formal", como en aquellas sociedades donde "las leyes propias de la vida social no son sometidas a un desarrollo disciplinado", queda oscurecido y secundado el ser de la "Existenz". Pero entre sociabilidad y comunicación, entre yo social y posibilidad de ser-sí-mismo se establece una tensión y lucha por llegar a la comunicación profunda. Es una lucha entre mi prestigio y papel sociales y mí mismo. Lucha que hay que alejar de dos peligros: la exclusión que tal sociedad puede plantearme o la exclusión - que yo puedo hacer de la sociedad. "Al luchar por la posible comunicación tengo que romper toda comunicación social y sufrir opiniones hostiles ... La posible "existencia" se realiza aprovechando las conexiones sociales y el margen de vida espiritual que en ellas se ofrece" (97). De igual modo la pretensión de una superioridad y soberanía ante el mundo puede - llevarme a un total aislamiento e insatisfacción profunda, reduciéndome, incomunicado, a mi torre de marfil.

3. Discusión. "La discusión es ... un medio de verdadera comunicación, pero no su realización todavía ... en la discusión - tratan de llegar a aquellos orígenes en los cuales están o - no están acordes y que en su forma de principios expresos sólo por la discusión deben ser aclarados" (98). Ella trata de

comprender y aclarar a base de afirmaciones y contraafirmaciones. Y no sólo vincula en la conformidad sino también en el desacuerdo.

Parece que Jaspers quiere dejar bien sentado que la discusión es una relación entre dos, pero no sobre sí mismos, sino sobre un contenido. A veces este contenido puede ser sí-mismo pero entonces habría sido convertido en objeto. Por lo que toda comunicación, a través de la discusión, sería objetiva. Ahora bien, esta situación puede ser el "camino para el incesante esclarecimiento filosófico de un sí-mismo con otro sí-mismo", es decir, un medio de verdadera comunicación, aunque no sea todavía su realización.

Es indudable que se exigen unas condiciones para que la discusión sea un medio de comunicación. En primer lugar, han de encontrarse en ella los discutidores. En segundo lugar, que sólo es posible en el diálogo. "Ni existe cuando se dirige al otro un discurso unilateral que no lleva implícita ninguna réplica y si ésta se produce sólo es estímulo para seguir perorando, ni tampoco en el no responder" (99). Ni ha de ser confundida con un monólogo alternativo en el que cada uno habla para sí. Ella exige olvido de sí. Así, el lenguaje sólo es fecundo en el camino de comprender escuchante y el pensamiento respondiente.

Por supuesto que la discusión entraña dificultad, -- pues exige dos interlocutores, cada uno con su propia personalidad. Exige también tener algo que discutir, y saber escuchar tanto como saber decir las cosas. Estas situaciones no engendran la comunicación de existencias, pero la posibilidad.

Jaspers juzga como de capital importancia la discusión en las formas democráticas de la vida social y política, siendo ésta una poderosa arma para alejar el totalitarismo y la opresión hegemónica: "La libertad sin la violencia no es posible más que con la libre información, el contacto entre los pueblos y la discusión pública, y sólo en caso de que no se aporte ninguna restricción a todo ello" (100).

4. Trato político. "Si la forma de trato político fuera la única dominante quedaría anulada la posibilidad de comunicación existencial" (101). Establece Jaspers una fenomenología del hombre en sociedad y, por ello, en la trama relacional política. En el logro de mi propia voluntad me encuentro con el otro. La colisión de intereses y fines no necesariamente condena al hombre como existencia empírica a la insinceridad. -- La no patentización, la lucha, la "media luz de ser y parecer", etc. puede llevar al hombre a una situación de lejanía total de la "Existenz", al "humillante abandono de sí mismo"

o a la "mera desvergüenza de la existencia egoísta". Y ello media toda forma de encuentro (la argumentación intelectual, las negociaciones, en la política como arte y oficio, "Politik als Beruf", que dirá Weber): "En el encuentro personal - de los que actúan políticamente parece, por tanto, exigirse por así decir, la conveniencia de no rozarse como "existencia"; se trata de intereses de la existencia empírica; cuando se trata de política no se puede ser esencial" (102).

Poco -por no decir nada- tiene que ver la tarea política en la conquista de la comunicación existencial. La razón es simple: "mientras que la comunicación existencial desdén los medios, poder y engaño, el trato político exige medios especiales de luchar y engañar ... No hay respeto más que ante el poder, ante el prestigio de la opinión pública, ante el dinero y el éxito". (103).

La lucha de tales individuos se mueve totalmente en el mundo de la existencia empírica, de forma que han renunciado positivamente a la existencia posible. O, si se prefiere, - han confundido la "Existenz" con la existencia empírica. Han renunciado a su sí-mismo. Cuando éstos, vacíos interiormente, inconsistentes existencialmente, se juntan con otros también vacíos, "la inexistencialidad constituye entre ellos peculiares solidaridades". Y, por ello, también la comunicación reviste entre ellos peculiaridades ya que al estar movidos por

intereses y odios comunes, "tienen una confianza en la reciprocidad que, sin embargo, siempre anda desconfiada y piensa en una posible traición".

Esta es sin duda la situación que mayores dificultades ofrece para el establecimiento de la comunicación existencial. Las demás situaciones, a nivel de comunicación objetiva, posibilitan la comunicación existencial creando situaciones propicias. Esta, el trato político, incluso a nivel de comunicación objetiva, reviste caracteres peculiares creando dificultades más que un ambiente propicio. Más que ocasión es obstáculo decidido. Habla aquí la amarga y profunda experiencia que de la Alemania nacionalsocialista tuvo el gran filósofo de la libertad. El ha descrito este su tormento -que llegó a situarle en la cercanía del suicidio- y su sentimiento de --culpabilidad, plasmado en una obra ya célebre que revela el temple socrático de aquel hombre débil de salud, pero inquebrantable en su ética existencial de la libertad (104). Frente a tal hora de "políticos" el había conocido de cerca y admirado sobremanera a un "político de auténtica fibra", Max -Weber, quien significará para él el entero fracaso de una -existencia acuciada por la verdad. El se esforzará, por estas sus íntimas experiencias, de ahondar en las relaciones y comunicación de los ciudadanos entre sí y con el poder en la democracia y en el sistema de dominación total. En éste la oclusión de la libertad es total y, por tanto, la inviabilidad a

la comunicación existencial manifiesta (105).

7. Ruptura de la comunicación existencial y sus formas.

El esfuerzo por la comunicación profunda se realiza - como vimos, de manera amorosa. Tal esfuerzo combativo no está - movido por la fuerza de la violencia. No es competitivo ni tiene pretensión resolutoria o de medición del resultado: adquisiciones y fracasos son comunes. De él se elimina también toda pretensión de tener razón o de imposición al otro; más bien se pone a disposición del otro todo el caudal de posibilidades y fuerzas. Va en la interioridad de este proyecto común un desprendimiento de sí y una acendrada solicitud por el otro, una gratuidad y entrega absolutas. Es en el orden lúdico, no en el interesado, en el que se mueve este afán.

La naturaleza de la ruptura apela a la misma "naturaleza de lo que yo soy". No es un motivo específico quien nos -- adentra en su etiología y trama. Y así como el origen ("Ursprung") de la comunicación cae en el reino de lo incognoscible e inefable, así también su ruptura. Soy yo mismo que rompo conmigo, que me -- escindo en mi permanente apelación y diálogo íntimo. "Yo rompo -- la comunicación conmigo antes de que la rompa con el otro. La -- ruptura supone que yo me rindo en el combate conmigo mismo y, -- por tanto, soy incapaz de luchar con el otro" (106). Esta obtu-

ración del comunicar en su origen no significa anulación total de toda posibilidad, su aniquilación. Por ello no es creíble - una "ruptura eterna".

Hemos señalado la angustia como una de las características de la comunicación existencial. Me angustio, luego me comunico. Me descubro en comunicación con el otro: mas yo no soy éste que soy ante el otro, soy posibilidad. Ante este caer bajo la "mirada" del otro puedo dar el "salto" a mi posibilidad o -- clausurarme a mí mismo. O superación o recaída, o rebasamiento de mi desnudez ante el otro y ante mí mismo o retroceso. Así -- quedo instalado en la contradicción: quiero ser lo que soy y temo a la vez ser esto que soy. Apelo entonces a la "fachada de - mi mismo", al rostro y a la máscara como repetirá Levinas. Así, al encubrirme, me pierdo a mí y al otro. Desoigo, por tanto, la llamada del otro que me solicita e invoca como posibilidad de mi ser para mí, no para él. La angustia, pues, termina por romper el puente que nos une. "La angustia de descubrirme en la comunicación permite que la reserva hermética se apodere por completo de mí. Yo me rindo eludiendo mi deber de ser libre, entregándome a mi ser-así ("Sosein"), apartando la vista de ambos" (107)

Cuando la existencia empírica "rige incuestionadamente como sí misma" se confunde con el egoísmo: ser yo mismo como soy, sin originación ni comunicación, instalado en el bien material, el prestigio y el placer. Aunque larvado tal egoísta exis-

tir en las "situaciones felices", aflorará en los "conflictos - extremos" y en el "comportamiento respecto al dinero".

La comunicación puede surgir y tomar cuerpo cuando la existencia empírica egoísta es dúctil a la apertura y a la vinculación con otro. La "voluntad de vivir" puede tornarse en "voluntad de destino".

En cualquiera de los casos en que Jaspers especifica la ruptura no dice que ésta sea definitiva ni total. Quien rompe la comunicación con un hombre no necesariamente lo ha hecho para siempre, ni menos aún, la ha negado para todos los hombres. "Pues por definitiva y decidida existencialmente que parezca por el momento una ruptura, existe por ambos lados el reconocimiento de la limitación de nuestro conocimiento y de la libertad, de suerte que aún existe para el futuro la posibilidad de la aclaración y de la inteligencia después de toda acción ofensiva, -- después de todo abuso de confianza y después de todo quebranto" (108).

En la base de toda ruptura, decíamos, está su desconocimiento. Queda una ventana abierta, un resquicio a la luz, siempre para reanudar la comunicación. Para quien participa en la comunicación auténtica y honestamente, la ruptura es un "dolor imborrable". Es más, va poseído por la culpa al tener que dejar al otro en su "orden asegurado" y quizá ya alejado para siempre

de su misma existencia posible, "sin la conciencia de culpa no se realiza claramente la ruptura". Por otra parte, el haber en tablado comunicación con otro alguna vez en la vida hace que no podamos creer ni establecer como dable una "ruptura eterna". Si tras la ruptura yo quedo disponible para la comunicación como - tal, esta apertura y disponibilidad podrán cobijar a alguien en un nuevo encuentro, pero, siempre, con insistencia, en su franquía y apelación, a la trascendencia y a la superación de la so ledad. "Yo puedo anular mi soledad, trascendiendo (se refiere a la existencia empírica) por virtud de mi ser-mismo, cuando este ser-mismo no se cierra sobre sí definitivamente, sino que queda abierto y sufre hasta el fin" (109).

Las formas en que se puede producir la ruptura son -- muy variadas. Pero todas participan del "engaño de sí mismo y - del otro". Entre otras, Jaspers hace referencia a las siguientes:

1. Cuando me resisto a la comunicación diciendo "yo no me puedo modificar ya o debo ser tomado así como soy", no obstante de reclamar la presencia y ayuda del otro. En tal situación de petrificación y fijación me objetivizo hasta tornarme "una - cosa sin libertad" y más que comunicación invoco la compasión.
2. Cuando se acude deliberadamente a las regiones de la incerti-
dumbre, cubriendo así los vanos vitales de la ignorancia y -

el desconocimiento. Cuando se entrega la ineludible realización personal al frío laboratorio del técnico (abogado, sacerdote, médico, etc.) quien formula el código de nuestro comportamiento, quien regla mágicamente nuestra vida.

3. Cuando se aferra a sí mismo como diciéndose: "nunca conseguirán disuadirme de mi opinión". Haciendo a su vez caso omiso de asesoramientos y cerrando oídos y mente a toda razón, ajeno a la verdad de que "todo saber contiene un elemento de incertidumbre".
4. Cuando, insincero y apelando a la indulgencia y disposición del otro, se le conduce al propio provecho. Con lo que no hace más que "convertirse él mismo en objeto".
5. Cuando en el aquí y ahora comunicativo se salta "ex abrupto" a una región "toto orbe" diversa, bajo la premeditación de alcanzar un efecto implícito del deseo: "tú no puedes exigir que discuta contigo sobre algo". En su postura de orgullo y ostentación va su engaño.

8. Imposibilidad de la comunicación existencial

Jaspers establece tres tipificaciones de la imposibilidad de la comunicación existencial. (110).

1. "El hombre instalado en una objetividad petrificada". Tal -- hombre absolutiza los contenidos materiales del mundo, que -- en ellos comienza y concluye. Por tal absolutización habita en la región de la inaccesibilidad. Esta actitud vital se -- concreta en los hombres "obtusos" y "supersticiosos". Nunca alcanzan el umbral del verdadero diálogo, lo suyo será "charlar imperiosamente o proclamar dogmas".

2. "El hombre apegado a una moral racional ya fijada, que actúa menos que juzga y exige". No vive desde la originalidad de -- la existencia y, por tanto, de la comunicación. Instalado en un patetismo moral, deduce "more geometrico", por virtud de un "deus ex machina", los resultados de su obrar y los establece como estricta obligatoriedad. A la vez, a este su "dai mon" rectilíneo se unen actuaciones emanadas de un "pathos" emocional y de una astucia instintiva. Es, por antonomasia, la refractariedad a entablar comunicación como sí-mismo.

3. En tercer lugar, se enuncia aquel paradigma de hombre obstinadamente orgulloso que no quiere más que ser él mismo y no tiene otro deseo que poseer el mundo, con el que quisiera -- identificarse. Este hombre que no acepta ninguna deficiencia, absolutamente divinizado, poseído de su autosuficiencia y movido por un afán de adquirir novedades y conocer hombres, se complace en escuchar a aquellos con quienes no trata de esta

blecer vínculos de solidaridad, sino de apropiación. Ante estas actitudes humanas sólo queda la renuncia pues abocan la comunicación al fracaso.

La fenomenología jaspersiana de la existencia empírica egoísta que rompe la comunicación como la de este hombre del "obstinado orgullo" que la imposibilita, recuerdan un tanto a - aquel "estado de naturaleza" del hombre teorizado por Hobbes y Rousseau, si es que Jaspers no los traslada al respecto de la - comunicación, como ya insinuábamos a propósito de Tönnies. Para el primero, la naturaleza humana, dominada por los instintos básicos de rapacidad, deseo de poder y ejercicio de dominio, así como por la desconfianza hacia los demás, es transformada por - la justicia y el orden de un poder superior, en forma de derecho, en naturaleza política, en sociedad (111).

Para Rousseau, el hombre en estado de naturaleza, en el que "vive en sí mismo" -no mirando "más que a sí mismo"-, -- es un ser primitivo, ajeno casi por entero al ejercicio de la - razón, amoral, y con diferenciaciones provenientes tan sólo del orden biológico, comienza a vivir "fuera de sí". Este hombre en sociedad aparece como un ser de la ambición y del deseo de dominio. La sociedad justa se instaurará desde el residuo de moralidad de este hombre que es la conciencia y desde un contrato no entre el individuo y el soberano, ni de los individuos entre sí sino como pacto con la comunidad de los hombres. Se pasa así de

una "igualdad natural" a una "igualdad moral y legítima", donde "advienen todos iguales por convención y derecho" (112). Paso - éste que Martín López llama "paso desde el individualismo originario a la comunidad contractual", de las "actitudes egocéntricas a las actitudes comunitarias", paradigma idéntico al que -- Jaspers establece en la relación de "Dasein" y sus relaciones - objetivas a la "Existenz", que es en su esencialidad "Existenz-kommunikation". Jaspers pone como obstáculos mayores a la posibilidad de la comunicación existencial el egoísmo y el orgullo, mientras que "una quiebra lógica" rompen la pretendida coherencia del proceso rousseauniano: "Las actitudes interesadas conducen al pacto de intereses y a la "sociedad", nunca a una comunidad de hombres perfectos" (113).

9. Posibilidad de la comunicación existencial para el "filosofar"

"Únicamente cuando falta la definitiva seguridad en - las objetividades impersonales, en la autoridad de un Estado y de una Iglesia, en una metafísica objetiva, en un vigente orden moral de vida, en un conocimiento ontológico del ser, sólo entonces es la comunicación un decisivo origen y comienzo para el hombre" (114).

O lo que es lo mismo, para que haya una auténtica comunicación entre hombre y hombre no puede haber una verdad defini

tiva como sistema filosófico. Toda ciencia ontológica del ser - aparece como imposible y como utópico el "reino de la existencia", ya que, contrariamente a Heidegger, "el esclarecimiento de la existencia no es ontología" (115) Y todo sistema se descubre como relativo, provisional y revisable.

"Cuando todo lo que pretende validez y valor se me derrumba, quedan los hombres con los que estoy o puedo estar en comunicación. y, con ellos, lo que para mí es el verdadero ser" (116).

Es, pues, necesario que el hombre no se sienta seguro nunca en el mundo objetivo, allí su yo personal parecería. Precisamente con este sentimiento de la impotencia definitiva de lo objetivo comienza la filosofía en la escisión "yo"- "mundo". Es la ascética de la humildad, la resignación a no ser dioses, la muy cabal "epokhé" husserliana, las que dan el verdadero "punto de partida" del filosofar. Se trata no de pensar la existencia, sino de ejercerla.

Si bien es verdad que se puede negar el valor de la comunicación existencial como condición previa de la filosofía, ya porque en la filosofía de la existencia se "despliega un subjetivismo inconsistente e insostenible que exagera presuntuosamente la importancia de la propia persona", ya porque se diga que "el hombre no puede salir de sí-mismo" y por tanto sería im

posible la comunicación. Pero ninguna de estas negaciones que obstan una comunicación auténtica pueden ser admitidas según - el análisis jaspersiano. Este precisa además lo que debe ser - la comunicación en una auténtica discusión filosófica.

En primer lugar, se afirma que las existencias han de estar en contacto y abrirse unas a otras (subyace a este análisis el paradigma del "offener Mensch"). El objeto en discusión debe estar siempre referido a la persona (subyace también aquí el paradigma de la "Subjekt-Objekt Dialektik"), ya que separado de ella no tendría relación con la existencia ni con la filosofía.

En segundo lugar, se constata que hay que responder - tratando de conformar la respuesta con todas las exigencias que expresa la persona misma del interlocutor y con la situación -- concreta en que está empeñada.

En tercer lugar se sugiere que hay que colocarse en - el punto de vista del otro. La comunicación sería imposible si se hiciesen pasar las palabras del otro arbitrariamente de la - esfera en que tiene lugar a otra esfera cualquiera, sacarlas -- fuera de su contexto.

Por último, viene Jaspers a concluir que una auténtica discusión filosófica es un co-filosofar, una "sin-filosofía", una filosofía en común, donde todos se ayudan mutuamente para -

evitar desviaciones posibles y para abrirse a la manifestación existencial.

Como consecuencia de este proceso enunciado parece deducirse que, en tales condiciones, debiera ser considerado el diálogo "como la forma adecuada de comunicación del filosofar". Sin embargo ello no puede ser así.

"El diálogo, como fijado por el lenguaje, es tan sólo una forma de comunicarse con el lector, como cualquier otro producto hablado filosófico. Aun el diálogo, considerado como una obra, en tanto que es filosófico, necesita una labor de complementación y realización en quien lo recibe. Una participación en la comunicación existencial de otro no existe nunca por mera comprensión, sino tan sólo por virtud de una nueva realización propia" (117).

El diálogo será más la cuajazón de la mutua creación existencial, es el "entre" creador y expresivo del encuentro, - el cántico de la cercanía y las relaciones cálidas. Y concluirá: "Si la forma de la filosofía no puede ser dogmática como la de las ciencias, ni dialogada como la de las obras literarias, tampoco se puede establecer para ella otra única forma verdadera. Tan sólo debe ser de un género tal que el problema de la transmisibilidad como tal persista conscientemente y, por lo tanto, no pierda la comunicación como origen y meta" (118).

Razón y comunicación van íntimamente unidas en el pensamiento de Jaspers. Es más, elabora y recrea el gran pensador aquel sentido que Platón pusiera en la esencia misma del filósofo: la "philia", que San Agustín formulara a su vez como gran tensión de la totalidad humana hacia el conocer perfecto. Y que el mismo Kant consagrara ya para siempre en la modernidad: la razón queda abierta a la idea que la sobrepasa y a la que torna y retorna necesariamente. No en vano Platón, Agustín y Kant son tenidos por Jaspers como "Gründer des Philosophierens". La razón es la profunda tendencia al encuentro, el hondo deseo del hallazgo, el agustiniano "semper quaerere et nunquam invenire". "La razón es una y la misma cosa que el deseo ilimitado de comunicación. Puesto que, abierta a todo, se endereza a lo Uno en todo ente, impide que la comunicación se interrumpa ... Con imperturbable confianza exige siempre aventurar de nuevo la comunicación en las ilimitadas posibilidades desde la totalidad del ser" (119).

La verdad va esencialmente vinculada a la comunicación. La verdad es búsqueda y la búsqueda es suscitada para ese ser de la comunicación que es el hombre. Así la razón en la búsqueda de la verdad nos lanza a la comunicación. Por ello desentrañará en casi un millar de páginas el pensador de la trascendencia el ser de la verdad como unido al de la comunicación. "La razón es el ámbito de esta comunicación ilimitada". Ella luchará, caminará en el sufrimiento de la disarmonía del mundo, como voluntad de

268.

revelación del sí-mismo en la comunicación. "Hoc opus, hic labor est".

- 1.- Cf. Filosofía, I, pp. 454-455
- 2.- ID., Ibid., I, p. 455
- 3.- KAUFMANN, W., "Karl Jaspers ...", p. 204
- 4.- REMOLINA VARGAS, G., Karl Jaspers en el diálogo ..., p. 106
- 5.- ID., Ibid., p. 107. La cita se refiere a JASPERS, K., Filosofía, I, p. 472, que comentaremos más adelante. Señalamos que el autor escribe "Comunicación" para "Kommunikation" y "comunicación" para "Mitteilung". Nosotros hemos preferido, más simplemente, como ya hemos indicado, hablar de comunicación y de comunicación empírica o de comunicación existencial y comunicación objetiva. Damos como conocido, incluso al lector mínimamente familiarizado con Jaspers y con la filosofía de la existencia, el a priori de su lectura: el doble plano del "Dasein" y de la "Existenz", como de lo "Existenziell" y lo "existenzial"; "Ontisches" y "ontologische" en Heidegger, etc., al igual que otras formulaciones de este doble plano en Sartre y Marcel.
- 6.- ID., Ibid., p. 107, comentando el pasaje de Jaspers ya aludido.
- 7.- MOUNIER, E., Introducción ...
- 8.- Ya abundamos en las formas de "no conocimiento" a las que Jaspers remite la "Existenz". Un escrito profundo y lúcido sobre ello: PANNENBERG, W., "Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff", en Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 167-185.
- 9.- JOLIVET, R., o.c., p. 241. Para O.O. SCHRAG: "Existential - communication can neither be demanded, initiated, or planned. It is communication that arises in moments of intermittent - uniqueness. In it the self creates itself as well as the -- other self. You cannot seek communication as one seeks an -- object, for all testing and planning is not communication, - it is only method". Cf. Existence ..., p. 133
- 10.- LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 344-345
- 11.- REMOLINA VARGAS, G., o.c., p. 106. Para Ch. F. WALLRAFF: -- "Not only is Existenz confined to the individual; it is a - profound and scientifically undiscoverable source. Being im palpable and unanschaulich, it cannot be directly expressed. Much as the modern theologian speaks of God in anthropomorphic terms even though he realizes that God is not a man, - and thinks of Him as a person even though he knows that the analogy must in the end break down, the philosopher of Exig

tenz must allude figuratively and indirectly to what his - speech cannot directly and literally convey". Cf. Karl Jaspers ..., p. 138

- 12.- SALAMUN, K., "Der Begriff ...", p. 203
- 13.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 456
- 14.- ID., Ibid., p. 396
- 15.- ID., Ibid., p. 398
- 16.- ID., Ibid., p. 398
- 17.- ID., Ibid., p. 456
- 18.- ID., Ibid., p. 457
- 19.- ID., Ibid., p. 458
- 20.- ID., Ibid., p. 459
- 21.- Cf. "Freiheit", en Handbuch philosophischer Grundbegriffe, - 2, Dialektik-Gesellschaft, Hrg. H. Krings, H.M. Baumgartner y Ch. Wild, Kösel, München, 1973, p. 497
- 22.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 200. Como obras de interés en el desarrollo de la libertad como comunicación: MULLER, M.- HIRSCHMANN, J.B., "Freiheit", en Staatslexikon, - III, Hrg. Görres-Gesellschaft, Freiburg, 1959, pp. 528-548. RAHNER, K., "Würde und Freiheit des Menschen", en Schriften zur Theologie, II, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955, pp. 247-277; NOLFI, P., "Deutung der Freiheit als eine Begegnung", en Dialectica 14 (1960) 221-229; OEING-HANHOFF, L., "Descartes' Lehre von der Willens-freiheit", en Philosoph. Jahrbuch 78 (1971) 1-16
- 23.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 43
- 24.- ID., Ibid., pp. 36-37. Como penetraciones en este rico concepto jaspersiano: LOHFF, W., Glaube und Freiheit, G. Mohn, Gütersloh, 1953; MILLAN PUELLES, A., "La idea de la libertad en Jaspers", en Arbor 19 (1951) 61-65; GIESZ, L., "Schwindel, Nietzsche, Jaspers", en Studium generale 14 (1961) 509-520. Entre los escritos menores de Jaspers, destacamos: "Verdad, Libertad y Paz", en La Torre 26 (1959) 55-70, trad. de J. - García Venturini.
- 25.- JOLIVET, R., o.c., p. 256

- 26.- En esta dependencia de Kant y Kierkegaard abunda: GABRIEL, L., o.c., p. 161. Para la interpretación jaspersiana de la máxima de Kant: JASPERS, K., Ambiente espiritual ..., p. - 164 y ss. Así plantea la cuestión Wallraff: "Philosophers as well as scientists are prone to suppose that when we -- approach a topic such as freedom we should first arrive at a definition, then show that the definiendum exists, and - finally explain its presence. We need to know what freedom is, that it is, and how it is possible". Cf. Karl Jaspers ..., p. 103.
- 27.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 45. "La esencia de la libertad es la lucha; no procura aplacar, sino agudizar, no ir a la deriva, sino apremiar la evidencialidad". Cf. Ambiente espiritual ..., p. 165
- 28.- JASPERS, K., Origen y meta ..., p. 202
- 29.- ID., Ibid., p. 203
- 30.- ID., Filosofía, II, p. 38
- 31.- ID., Origen y meta ..., 206
- 32.- ID., Filosofía, II, p. 40
- 33.- Para los planteamientos de Sartre en torno a la libertad: STRELLER, J., Jean-Paul Sartre: to freedom condemned, Philosophical Library, New York, 1960; HARTMANN, K., Sartres Sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur "Critique de la Raison Dialectique", W. de Gruyter, Berlin, 1966. Para Heidegger: RESWEBER, J.-P., o.c., pp. 107-109 ("Vérité et liberté") Para una correlación de los planteamientos de la libertad en el existencialismo: JOLIVET, R., o.c., pp. 126 131 (Heidegger), 205-212 (Sartre), 293-308. Significativas son estas palabras de Jolivet sobre la libertad en Heidegger, que aclaran, por comparación, a Jaspers: "La libertad es, pues, el origen del principio de razón y, como tal, el fundamento del fundamento. Por eso ella es el abismo de la realidad humana, el fundamento imposible de rebasar; captar el carácter abismal de su ser es para el Dasein el término absoluto e infranqueable de toda investigación dialéctica o psicológica. La libertad-para-fundamentar es la razón última, sin razón ella misma, porque desde el momento - que se capta como libertad-para-fundamentar, el Dasein está ya arrojado en la existencia, está ya sujeto a derelicción y finitud esenciales". Cf. Las doctrinas existencialistas - ..., p. 131.
- 34.- Cf. La comunicación ..., pp. 69-70. Igualmente en: La existencia ..., p. 51 y ss.

- 35.- REDONDO GARCIA, E., o.c., p. 245. Altamente iluminador para estas formas de comunicación y sus respectivos modos - de "encuentro": BUYTENDIJK, F.J.J., Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1958, pp. 60-100 ("Zur Phänomenologie der Begegnung").
- 36.- La presencia del personalismo de Scheler ya ha sido en algún modo señalada más arriba. Del personalismo y dialogismo de Buber decimos hay una corriente íntima en la teoría jaspersiana de la comunicación, tanto en la categorización y axiología de las "Grundworte" yo-tú, yo-ello como en la fenomenología de las relaciones yo-tú como relaciones de libertad, originalidad, compromiso total, subjetividad -- auténtica, así como de su filosofía del "Zwischenmenschlichen" y de la dialogicidad. Nos referimos a los ejes temáticos de: Yo y tú, trad. de H. Crespo, Galatea, Buenos Aires, 1956; ¿Qué es el hombre?, trad. de E. Imaz, F.C.E., México, 1954; Caminos de utopía, trad. de J. Rovira Armengol, F.C.E., México, 1955. Sobre esta antropología y sociología de la comunicación buberianas: THEUNISSEN, M., "Bubers negative Ontologie des Zwischen", en Philosophis. Jahrbuch 71 (1964) 319-330; WIPLINGER, F., "Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber", en Philosophis. Jahrbuch 70 (1962) 169-190; FRANKENSTEIN, C., "Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs", en Stimmen der Zeit 91 (1966) 356-370; WIMMER, R., "Die Dialogik des Menschen nach Martin Buber", en Stimmen der Zeit 91 (1966) 126-145; LAIN ENTRALGO, P., o.c., pp. 257-280; BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 119-123
- 37.- Cf. o.c., p. 242
- 38.- Cf. o.c., p. 337
- 39.- Cf. La comunicación ..., p. 80
- 40.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 459
- 41.- ID., Ibid., p. 459
- 42.- JASPERS, K., Balance ..., p. 260. Y en página 261 de esta misma obra, añade: "Un maravilloso punto de partida para llegar a ser sí mismo, pero quien se queda solitario en ella está en camino de empobrecer su ser y, al fin, perderlo". Para la valoración de la teoría agustiniana de la "beata solitudo" y la "sola beatitudo": BIERZYCHUDEK, E., "Beata solitudo", en La Ciudad de Dios 179 (1966) 5-46. Para Stirner, Kierkegaard y Ortega: LAIN ENTRALGO, P., o.c., p. 140-141 y 283-290, respectivamente; BOCKENHOFF, J., o.c., pp. 54-55 (Stirner y Kierkegaard), 70-75 (Ortega). Para la

inserción del temario de la soledad en la antropología filosófica: GROETHUYSEN, B., Antropología filosófica, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1951; GARCIA BACCA, J.D., Antropología filosófica contemporánea, Universidad General de Venezuela, Caracas, 1957

- 43.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 462
- 44.- ID., Ibid., I, p. 463
- 45.- ID., Ibid., I, p. 467
- 46.- ID., Ibid., I, pp. 464-465
- 47.- ID., Ibid., I, p. 466. Igualmente en p. 466: "... para ser sí-mismo la patentización es captación y superación de la realidad meramente empírica en favor de la posible existencia".
- 48.- ID., Ibid., I, pp. 465-466
- 49.- Para una valoración de la investigación hasta el presente - sobre "persona": SPECK, J., "Person", en Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, II, Hrsg. von J. Speck und G. Wehle, -- Kösel, München, 1970, pp. 188-329 (espec. "Aspekte der Personalität", pp. 297-325, y donde se recoge una excelente bibliografía).
- 50.- SARTRE, J.P., L'Être et le Néant, Gallimard, Paris, 1943, - pp. 32-33.
- 51.- Cf., ¿Qué es el hombre?, ed. cit., p. 155
- 52.- LEVINAS, E., Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, trad. D.E. Guillot, Sígueme, Salamanca, p. 104.
- 53.- Cf. El ser ..., p. 241. Para el temario de la verdad, además: Von Wesen der Wahrheit, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1954. Sobre ello: RIOUX, B., L'Être et la vérité chez Heidegger et Saint-Thomas d'Aquin, P.U.F., Montréal-Paris, 1963; WAELHENS, A. de, Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Nauwelaerts, Louvain, 1955; BEAUFRET, J., "Heidegger et le problème de la vérité", en Revue Fontaine 63 (1947) 758-785.
- 54.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 466
- 55.- ID., Ibid., I, p. 466
- 56.- ID., Ibid., I, p. 466

- 57.- ID., Ibid., I, p. 467
- 58.- ID., Ibid., I, p. 468
- 59.- ID., Ibid., I, p. 468
- 60.- ID., Ibid., II, p. 106
- 61.- ID., Ibid., II, p. 108
- 62.- ID., Ibid., II, p. 108
- 63.- ID., Ibid., II, p. 108
- 64.- ID., Ibid., II, p. 115
- 65.- ID., Ibid., II, p. 119
- 66.- WALLRAFF, Ch.F., Karl Jaspers ..., p. 135. De interés para la valoración de estas influencias: MANZANEDO, M.F., "La amistad en la Ética Nicomáquea de Aristóteles", en Studium 16 (1976) 71-105; SPICZ, C., "Agape" en el Nuevo Testamento, Cares, Madrid, 1977; HEIMSOETH, H., Los seis ..., pp. 279-341; SCHOLZ, H., Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinn des Christentums, Niemeyer, Halle, 1929; NYGREN, A., Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe, G. Mohn, Gütersloh, 1930-1937; GANDI-LLAC, M. de, La sagesse de Plotin, Hachette, Paris, 1952; CAYRE, F., La contemplation augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1954; ROUGEMONT, D. de, L'amour et l'Occident, Plon, Paris, 1939; FAGGIN, G., "Amore", en Enciclopedia Filosofica, I, Sansoni, Firenze, 1967, pp. 221-230. Un lucido resumen del amor en Scheler; SUANCES MARCOS, M.A., Max Scheler. Principios de una ética personalista, Herder, Barcelona, 1976, pp. 83-132.
- 67.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 156
- 68.- ID., Ibid., II, p. 157
- 69.- ID., Ibid., II, p. 156
- 70.- BUBER, M., ¿Qué es el hombre?, ed. cit., p. 151. En esta línea: EBNER, F., Das Wort und die geistigen Realitäten, - Brenner, Innsbruck, 1921; NEDONCELLE, M., Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Aubier, Paris, 1957; LE VINAS, E., "La trace de l'autre", en Tijdschrift voor Filosofie 25 (1963) 605-623; GIRARDI, J., "Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine", en Revue Philosophique de Louvain 74 (1964) 299-346.

- 71.- Cf. Amor y conocimiento, trad. de A. Klein, Sur, Buenos - Aires, 1960, p. 37. Una excelente descripción fenomenológica en: LEVINAS, E., Totalidad ..., p. 266 y ss. ("Fenomenología del eros").
- 72.- Cf. Journal Métaphysique, Gallimard, Paris, 1935, p. 217. Sobre ello la citada obra de J.P. Bagot.
- 73.- JASPERS, K., Filosofía, I, 474
- 74.- Cf. La comunicación ..., p. 98
- 75.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 468
- 76.- ID., Ibid., I, p. 469. "Entendiéndose con los otros, el sujeto irá perfilando su entendimiento de las cosas, su conciencia de sí mismo. Así se edifica el sistema de categorías y orientaciones fundamentales que determinan su perspectiva cognoscente. La cual, en último término, es una dimensión más de la estructura personal, solidaria de esa organización prescriptiva de sentido para el comportamiento humano. La posición subjetiva frente a la realidad, la intencionalidad significativa, no tiene nada que ver con la pretendida pureza de un sujeto transcendental constituyendo el mundo desde sus categorías. Las categorías son siempre un resultado histórico que supone una cierta conducta práctica". Cf. MOYA, C., Teoría sociológica. Una introducción crítica, Taurus, Madrid, 1971, pp. 242-243.
- 77.- ID., Ibid., I, p. 470
- 78.- ID., Ibid., I, p. 471
- 79.- ID., Ibid., I, pp. 476-477
- 80.- LEVINAS, E., Totalidad ..., p. 208. Para P. Ricoeur: UÑA - JUAREZ, O., Sociedad ..., p. 91. Lugar clásico a este respecto: HEIDEGGER, M., El ser ..., p. 179 y ss. Sobre ello: UÑA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 95-117 ("Fenomenología - del lenguaje como comunicación en Martin Heidegger"); GADAMER, H.G., "Heidegger et le langage de la métaphysique", - en Arch. Philos. 26 (1973) 3-13
- 81.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 477
- 82.- ID., Ibid., I, p. 478
- 83.- MARX, K. - ENGELS, F., La ideología alemana, trad de W. Rosces, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 26-27
- 84.- SALAMUN, K., "Der Begriff ...", pp. 280-281

85.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 461

86.- ID., Origen y meta ..., pp. 168-169. Sobre esta reducción de las dimensiones del "orbis terrarum": ID., La fe filosófica, ed. cit., p. 131 y ss.; La bomba atómica ..., pássim. Para el pensamiento de Jaspers sobre la ciencia y la técnica, así como su dependencia de la "filosofía de la -- técnica" remitimos al análisis hecho más arriba sobre "el presente", al interno de la teoría jaspersiana de la historia. Diagnóstico sobre la ciencia muy similar al de J. HUIZINGA, Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo, trad., de M. de Meyere, Revista de Occidente, Madrid, 1936, pp. 51 y ss., 56 y ss., sobre el progreso, los límites y el abuso de la ciencia,

87.- ID., Origen y meta ..., pp. 179 y 184. "Técnica y masa se han generado recíprocamente. Régimen existencial técnico y masa vienen a ser la misma cosa. La gran maquinaria ha de adaptarse al carácter de la masa; su explotación, a los brazos de que se dispone; su producción, a la evaluación de la masa de consumidores. La masa parece que ha de predominar, pero se ve que no lo consigue. Parece un monstruo -- pero allí donde quiero asirla, desaparece. Qué cosa sea la masa no es algo unívoco. El sentido formal de muchos seres humanos indeterminados, de todos los hombres, tiene para la conciencia actual inaudita emoción porque consta, en cada uno de sus átomos, de seres humanos que tienen sus derechos naturales y sus aspiraciones insatisfechas, que en la masa se suman en una formidable intimidación. Sin embargo, la masa, en este sentido, es, por cuantitativa externamente, algo de hecho vacío de esencia. El hombre desaparece -- en la idea de la mera pluralidad de su existencia. En cambio recibe la masa un sentido determinado en algunas formas, cada una de las cuales no pone de manifiesto simplemente al hombre, sino que nos le muestra en un aspecto. Masa como -- muchedumbre inarticulada de los seres humanos actuales en -- una situación que en su afectividad constituye una unidad, -- es algo que sólo se da como realidad transitoria. La masa -- como público es un producto histórico típico: los seres humanos, en delimitación y gradación, indeterminadas, acordes por la receptividad de palabra y opinión. Pero la masa como la totalidad de los seres humanos articulados en el aparato del régimen existencial de tal manera que den la tónica, la voluntad y el carácter de las mayorías por modo necesario, es la fuerza de nuestro mundo realizándose continuamente y que en el público y en la masa como cúmulo humano, sólo -- transitoriamente se viste de apariencia". Cf. ID., Ambiente ..., pp. 35-36. Para el lugar teórico de Jaspers en la psicología y filosofía de masas, además de las obras señaladas más arriba: UÑA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 180-181.

Connotaciones significativas de esta especificidad existencial del "prejuicio aristocrático" con autores de planteamientos muy diferentes: FREYER, H., Teoría de la época actual, trad. de L. Villoro, F.C.E., México, 1958, p. 234; - MANNHEIM, K., El hombre y la sociedad en la época de crisis, trad. de F. Ayala, Leviatán, Buenos Aires, 1958, p. 65 y ss.; BAUDRILLARD, J., A la sombra de las mayorías silenciosas, s.t., Kairós, Barcelona, 1978, p. 23 y ss., 51 y ss.

- 88.- Cf. M. UREÑA, E., La teoría crítica de la sociedad en Habermas. La crisis de la sociedad industrializada, Tecnos, Madrid, 1978, p. 68.
- 89.- Cf. Filosofía de la existencia ..., p. 178. De interés a este respecto: MEDINA ORTEGA, M., La organización de las Naciones Unidas. Su estructura y funciones, Tecnos, Madrid 1969, espec. pp. 128-149; ID., Las organizaciones internacionales, Alianza, Madrid, 1976, p. 67 y ss.; ID., La teoría de las relaciones internacionales, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1973, p. 141 y ss.; TRUYOL Y SERRA, A., La sociedad internacional, Alianza, Madrid, 1974, p. 71 y ss.; VECCHIO, J. de, Persona, Estado y Derecho, ed. de M. Fraga Iribarne, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, - 1957, p. 45 y ss., 525 y ss.
- 90.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 494
- 91.- ID., Ibid., I, p. 495
- 92.- ID., Ibid., I, p. 495
- 93.- ID., Ibid., I, p. 496. Así ejemplifica Jolivet esta teoría: "En el matrimonio, por ejemplo, es papel del hombre dirigir y mandar y el de la mujer es obedecer. Pero es claro que no se trata aquí, en la mujer, de una subordinación de esclava, en la cual no sería más que el instrumento pasivo de la voluntad de un dueño y tendría que renunciar a toda iniciativa y a toda espontaneidad. La obediencia que le es exigida sólo puede ser el fruto del amor que ella recibe y da. Implica, pues, que el esposo ejerza la autoridad con todos los respetos que requiere la dignidad, igual a la suya, de la esposa, es decir, en ese espíritu de amistad cuya peculiaridad es producir la igualdad y unir los corazones en una intimidad sin reservas ni límites". Cf. Las doctrinas existencialistas ..., p. 244
- 94.- LEVINAS, E., Humanismo del otro hombre, trad. de D.E. Guillo, Siglo veintiuno, México, 1974, pp. 100-101.
- 95.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 498

- 96.- ID., Ibid., I, p. 500
- 97.- ID., Ibid., I, pp. 501-502
- 98.- ID., Ibid., I, p. 503.
- 99.- ID., Ibid., I, p. 504. Para el pensamiento sobre el diálogo en Buber: LAIN ENTRALGO, o.c., p. 276 y ss. Además de los autores indicados a propósito del silencio y los contenidos comunicacionales, señalamos dos obras que ahondan en el hombre como ser de la escucha: EBNER, F., Das Wort ist der Weg, Herder, Wien, 1949; RAHNER, K., Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión, trad. de A.E. Lator Ros, Herder, Barcelona, 1967. Una tesis central de Rahner sostiene que todo "volver sobre sí" conlleva un "volverse hacia afuera, hacia algo que es mundo", -- una "introversión" en una "extraversión" (p. 156).
- 100.- JASPERS, K., La bombe atomique et l'avenir de l'humanité, trad. de E. Saget, Buchet-Chastel, Paris, 1962, p. 47.
- 101.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 507. En un lúcido análisis de la libertad política se dice: "Pues la libertad exige ambas cosas: la profunda comunicación humana de los individuos que son ellos mismos y la obra consciente en la libertad de los regímenes de publicidad mediante las formas en que se engendra y constituye la convicción y la voluntad colectivas". Cf. Origen y meta ..., p. 203. En parecidos términos: Iniciación ..., p. 74 y ss. Nos remitimos a lo expuesto más arriba sobre Jaspers como pensador político. Una enumeración de sus obras políticas y una apreciación de las tesis más significativas de su filosofía política en: KREMER-MARIETTI, A., Jaspers ..., p. 45 y ss.; TILLIETTE, X., "Jaspers penseur politique", postfacio a La situation spirituelle de notre époque, trad. de J. Lardière y W. Biemel, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1966, pp. 241-252; ID., "Jaspers. Un aspect de sa pensée politique", en Archives de Philosophie 26 (1963) 276-282.
- 102.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 507.
- 103.- ID., Ibid., I, pp. 505-506 y 507.
- 104.- La patética descripción de su vida bajo el III Reich: Entre el destino ..., p. 53 y ss. Nos referimos a: Die Schuldfrage, Schneider, Heidelberg, 1946. Y significativa en este mismo sentido es Freiheit und Wiedervereinigung, Piper, München, 1960. Para Max Weber: "Max Weber, político investigador y filósofo", en Conferencias ..., p. 349, y las referencias indicadas anteriormente. Sobre Weber como pen-

sador y hombre político: BEETHAM, D., Max Weber y la teoría política moderna, trad. de F. Pérez Cebrián, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, espec. pp. 15-93.

- 105.- Hablando del régimen de dominación total, dice: "La cuestión consiste en saber si hay un límite en el que hablar equivale ya a engañar y donde el diálogo no tenga otro sentido que el de saber quién embaucará y engañará al otro -- donde no haya para cada uno otra misión que la de embaucar llegando a acabar en sí mismo su propio embuste". Cf. La - bombe atomique ..., p. 210.
- 106.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 484
- 107.- ID., Ibid., I, p. 485
- 108.- ID., Ibid., I, p. 489
- 109.- ID., Ibid., I, p. 483
- 110.- ID., Ibid., I, pp. 493-494
- 111.- HOBBS, Th., Leviatán, trad. y ed. de C. Moya y A. Escobedo, Ed. Nacional, Madrid, 1979, Primera parte, caps. XIII y XIV, p. 222 y ss.; ID., Elementos de derecho natural y - político, trad. y ed. de D. Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, primera parte, cap. I, p. 99 y ss. Sobre ello: la ya citada "Introducción" de C. Moya a la citada edición de Leviatán, pp. 13-104; "Prólogo", de D. Negro Pavón, a la cit. ed. de Elementos ..., pp. 7-88; SABINE, G.H., Historia de la teoría ..., pp. 337-351.
- 112.- ROUSSEAU, J.J., Contrato social, trad. de F. de los Ríos, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pp. 35-36. Sobre ello: MONDOLFO, R., Rousseau y la conciencia moderna, s.n. trad., Eudeba, Buenos Aires, 1967, p. 53 y ss.; SABINE, G.H., Historia de la teoría ..., pp. 423-438.
- 113.- Cf. MARTIN LOPEZ, E., "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", en Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) 8 - (1979) p. 143. En este mismo sentido se pronuncia en otro estudio sobre Rousseau: "¿Qué es y significa el "otro" para un "yo" cuyo contenido consiste en afirmarse a sí mismo?" - En principio, en cuanto que el "otro" no coincide con el - propio yo, no es sino una realidad ajena, extraña. La relación con el "otro" carece de base en las respectivas naturalezas individuales y solamente se presenta como posible - en el plano de la exterioridad. La relación interhumana no se rige aquí por las leyes de la mecánica, pero, ínsita más allá del reducto de la intimidad personal, se lleva a cabo

según los términos de una convención meramente formalista". Cf. MARTIN LOPEZ, E., "La democracia en la perspectiva del nominalismo", en Revista Internacional de Sociología 72 -- (1961) p. 491.

- 114.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 509. Remitimos a lo expuesto al comienzo de este estudio sobre el especialísimo sentido y quehacer que Jaspers confiere a la filosofía. Además de la bibliografía pertinente allí señalada, este temario es desarrollado en: KREMER-MARIETTI, A., Jaspers ..., p. 23 - y ss.; GABRIEL, L., Filosofía de la existencia ..., p. 271 y ss., sobre la "lógica del origen".
- 115.- JASPERS, K., Filosofía, II, p. 336
- 116.- ID., Ibid., I, p. 521
- 117.- ID., Ibid., I, p. 518. "Philosophical truth, dice O.O. Schrag, is essentially a continuity of communication, and loss of communication among philosophers is symptomatic of the untruth of their philosophizing. Dialogue, including the way it was handed down Plato, must be questioned as an adequate mediation of philosophical truth ..., is only a medium of communication ..." Cf. Existence ..., pp. 140-141. Sobre lo mismo abunda Ch. F. Wallraff o.c., p. 130 y ss.
- 118.- JASPERS, K., Filosofía, I, p. 520
- 119.- JASPERS, K., La razón y sus enemigos ..., p. 43. Igualmente, La fe filosófica, p. 40 y ss.

Parte IV. LA COMUNICACION COMO INFLUENCIA INTERPERSONAL.

Capítulo 6. Comunicación y educación.

Todo planteamiento educativo está implícita o explícitamente fundamentado en un sistema teórico que le da solidez y estabilidad. O, si preferimos, toda pedagogía es siempre una -- puesta en práctica de una teoría educativa que encuentra su razón teórica en un sistema filosófico, es decir, en una concepción del mundo y del hombre. "Weltanschauung" que, como bien -- analizara Jaspers, es hija de una psicología. Aunque el mismo -- Comte señalaba la desgracia que, entregados y cegados para lo -- universal y total por la especialización, "los sabios propiamente dichos llegan en nuestro siglo, de ordinario, a una insuperable aversión contra toda idea general, y a la absoluta imposibilidad de apreciar realmente ninguna concepción filosófica" (1). Y Mannheim, después de un amplio discurso sobre la condición de la educación en la edad de la planificación, sostiene que "el -- pensamiento abstracto, no habiendo podido reproducir la estructura total, trata de proporcionar un sustituto, que satisfaga -- el afán del hombre por una imagen de conjunto mediante una sistematización exagerada de sus principios y hechos" (2). "Welt-- bild", "Menchenbild" y pedagogía van inseparablemente unidas -- (3).

Ocurre con frecuencia que grandes filósofos han sido por lo mismo destacados teóricos de la educación (4). Igualmen

te sucede que hombres sobresalientes en la teoría de la educación no se han significado como pensadores, pero han buscado la fundamentación de la educación en otros pensadores o en un sistema. Y ocurre, por fin, que grandes pensadores no han elaborado una teoría de la educación, al menos en sentido estricto. Es te es el caso de Jaspers. Aunque podríamos añadir, para que sea plenamente cierto el último enunciado aplicado a Jaspers, que, - si bien es verdad que no ha elaborado una teoría de la educación, no menos lo es que toda su filosofía es, en el fondo, una teoría educativa.

En la primera parte de este estudio se ha intentado - poner en claro el planteamiento filosófico jaspersiano en relación con la teoría de la comunicación, que es en definitiva el temario que centra el interés de nuestro análisis. En esta segunda parte intentamos analizar si es cierto que la filosofía de Jaspers es una teoría educativa y en qué medida la comunicación, que es el eje de su filosofía se da en la educación y, si se da, en qué sentido. Es decir, hasta qué punto la comunicación en el proceso educativo puede ser llamada comunicación existencial o - comunicación objetiva; o si puede ser de las dos formas o de ninguna (entendiendo la comunicación objetiva y existencial en sentido jaspersiano).

No es el planteamiento de Jaspers, en sentido estricto, un planteamiento educativo, sino filosófico, existencial. No le

preocupa la instrucción, sino la verdad. No le preocupa el saber, sino el ser. Por eso es difícil encontrar en su obra un análisis explícito respecto al proceso educativo, ni referido al ámbito escolar (educación institucional), ni tampoco en sentido más amplio.

No obstante, nos ha dejado Jaspers una filosofía que desde un cierto punto de vista puede ser denominada, sin ningún temor, como filosofía de la educación. Además, en alguna de sus obras ha dejado concretas referencias explícitas sobre el tema educativo. Por una y otra razón es por lo que nos hemos atrevido a decir que su filosofía es una teoría de la educación. Subyace a la filosofía de la existencia una profunda pretensión pedagógica. Su apelación a la libertad y madurez decisional, a la realización auténtica de la existencia y a la trascendencia viene a ser una parenética y exhortativa a una educación de la voluntad que supone un muy específico ser y estar en el mundo. De ahí el tono soteriológico en que este nuevo código humano viene dado. El filósofo se descubre así como "médico de la civilización" y pedagogo de un nuevo hombre. Tiene Jaspers un destacado lugar en la construcción de una pedagogía antropológica (5). En las dos líneas de sentido en que hoy se plantea y discurre la teoría pedagógica, como dialéctica y como existencial-antropológica, la antropología filosófica de Jaspers contribuirá con rica sugerencia y abundantes posibilidades (6).

En efecto, si volvemos nuestros pasos sobre lo que - hemos dicho ya a propósito de la filosofía, pero ahora desde - una perspectiva educativa, podremos ver cómo la mayoría de los enunciados filosóficos jaspersianos pueden serlo educativos.

Vimos allí que la filosofía era definida como "ir de camino", "hacerse", "ser-sí-mismo", "concepción del mundo" ... Y, ¿qué otra cosa es la educación? ¿No es ella también "proceso", "realización personal", "llegar a ser", "llevar a cabo el propio proyecto personal de vida", "autorrealización", "perfeccionamiento" ...? ¿Acaso el proyecto educativo, así entendido, no es tarea personal y al mismo tiempo tarea comunitaria?.

La educación, como la filosofía, más que un estado, - es un proceso, un caminar sin fin hacia el ser-sí-mismo, hacia la plena realización. Y si en el origen del filosofar situaba - Jaspers la reflexión y la comunicación, también ambas se encuentran en la base de la educación. En este sentido, Fermo Estébanez, al referirse a Jaspers como filósofo de la educación, define a ésta como "un proceso que posibilita la autorrealización mediante la autorreflexión y la comunicación, con tal de que que de siempre a salvo la libertad íntima en medio de una continua - referencia al mundo, en el cual se realiza la existencia" (7).

La educación, como la filosofía, es un proceso entendido como autorrealización. Que sea autorrealización no quiere

decir que excluya la comunicación; al contrario, la exige. Lo que sí excluye es el solipsismo tanto como el "ser sido". Por ser autorrealización (autoeducación) el proceso educativo es -- único para cada uno, es "el proceso que se reitera en cada individuo" (8). Pero por ser existencial ha de ser en comunicación. Aunque Jaspers no desciende a la formulación de la educación como proceso social y su afirmación de la individualidad conducirá sus reflexiones a conclusiones antidurkheimianas (9). Precisamente en este permanente cambiar, evolucionar y caminar radica el sentido pleno de la educación jaspersiana. Si el hombre es un ser siempre abierto y lleno de posibilidades (ser de la apertura y ser de la posibilidad: Brunner y Bloch), la educación es un proceso nunca cerrado, nunca acabado, de un ser "no fijado" como establecía Nietzsche. Si el hombre fuese un ser hecho, terminado, "dado", no habría lugar y quehacer para la educación.

¿En qué consiste este proceso?. En un caminar en medio del mundo y con el mundo. Para Jaspers es inconcebible el "yo" sin el "otro", porque son realidades escindidas de un todo al que tienden y porque no es posible la realización de uno y otro sin la comunicación. Pues bien, la educación consiste igualmente en este encuentro "yo" - "otro". La educación "facilita el encuentro del hombre consigo mismo" (autorreflexión), pero al mismo tiempo posibilita el "entrecruzamiento del sí-mismo y del mundo" (comunicación), de ahí que pueda ser definida como "proceso dialéctico del hombre operante en el mundo, partiendo de

la propia originalidad" (10). Como la realización del sí-mismo en comunicación con el mundo.

Es más, Jaspers piensa que la filosofía es "la totalidad del conocimiento" (11). ¿Qué es la educación?. "La educación, dice, lleva al individuo, a través de su propio ser, a la participación en el conocimiento de la totalidad" (12). Luego, ¿no podremos decir que, en el fondo, la tarea filosófica y la tarea educativa, entendidas ambas como proceso son coincidentes? O de otra manera, ¿no es a través de la educación, entendida en sentido amplio y no sólo institucional, como adquiere el individuo su concepción del mundo (imagen del mundo) en tensión siempre constante hacia la concepción total del mundo, que es la filosofía?.

¿No es también idéntico el fundamento que hace posibles a una y a otra. En efecto, el fundamento de la filosofía y de la educación es el mismo: el hombre concreto, el hombre existente. Ni la filosofía jaspersiana es comprensible sin el hombre, como ya señalamos, ni lo es la educación; ésta sin una concepción del hombre no es posible, sin un hombre sujeto de educación no existe. El hombre que filosofa y el hombre en proceso educativo es el mismo: el sí-mismo. Este hombre concreto es sujeto en medio del mundo y por ello ni es pura subjetividad ni está difuminado en la objetividad, sino que es sujeto frente - a las cosas, el objeto.. De ahí que el "hacerse" sea tarea plenamente del sujeto

y que al mismo tiempo no pueda prescindir de aquello que le es tá haciendo frente, de donde la comunicación surge como impres cindible para llegar a ser-sí-mismo. (13).

Podemos concluir, por tanto, diciendo que el hombre - es la base de la pedagogía existencial jaspersiana, y que su an tropología es el fundamento de su teoría educativa. Es por ello por lo que los cinco interrogantes fundamentales de su filoso-- fía, los cinco interrogantes de aclaración de la existencia que son preguntas antropológicas, son también el fundamento antropo-- lógico de su fundamento antropológico: el deseo de saber; la -- existencia, en su doble sentido de la libertad como conquista y como logro en la historia y en las situaciones límites; el ha-- cerse en comunicación; la búsqueda de la verdad y la necesidad de trascender. Y en la base presidido todo ello por la idea de ser-sí-mismo, entendido éste como proceso constante, como gesta ción vial nunca conclusa (14).

Hay, además de esta similitud de planteamiento, dos - cuestiones importantes dentro de la filosofía de Jaspers que lo son también de su pedagogía existencial, hasta el punto de que ésta es difícilmente inteligible sin referencia a uno y otro. - Nos referimos a la idea de totalidad y a la de historicidad.

La idea de totalidad preside toda la filosofía jasper siana. El ser - en - el - mundo está escindido en sujeto y obje to, y es precisamente esta situación la que incita al hombre a

buscar en el ser en el que se resuelva y desaparezca esta escisión. Este ser es el ser absoluto, lo total. Por ello las situaciones de escisión no son el estado verdadero, sino "abstracciones aisladas de lo que de hecho existe junto" de lo total. Pues bien, "al conocimiento de la totalidad nos lleva la educación".

No menos importante es el tema de la historia. La historia es para Jaspers el camino que va del tiempo-eje a la unidad de la humanidad. El hombre es un ser que en la historia se apropia de su ser-sí-mismo, pero, al mismo tiempo, el hombre, - como conciencia histórica, asume la historia; se realiza en la historia y realiza la historia. De esta manera, sin la historia entendida como conciencia histórica, sería difícilmente inteligible también la educación existencial según Jaspers, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

Esta panorámica filosófico-educativa que es abordada por Jaspers de modo general en todas sus obras, pues pertenece a la centralidad de su pensamiento, se concreta de modo más claro y con mayores referencias al campo educativo en Filosofía y en Psicología de las concepciones del mundo, sin tener en ninguna de ellas un planteamiento educativo en sentido estricto. Y de un modo explícito, con referencia directa al tema educativo, en Psicopatología general y en El ambiente espiritual de nuestro tiempo. El Jaspers de Philosophie (1932) no es radicalmente distinto del autor de Allgemeine Psychopathologie (1913). Hay una -

íntima secuencia temática y de orientación de las cuestiones - entre el Jaspers teórico de la filosofía de la existencia y el joven médico de Heidelberg dedicado con fervor a profundizar en los ámbitos abiertos por Dilthey y Spranger. Tal es esta coherencia, que el filósofo de la existencia no hará otra cosa que - desdoblar y culminar en su análisis del "Dasein" y la "Existenz" en torno a los fundamentales conceptos de libertad y trascendencia, las geniales intuiciones de su clásica y personalísima psicopatología general. Tal importancia reviste este hecho que el existencialismo y la filosofía de la existencia tendrían aquí - su origen y punto de partida y, según quiere su discípula Hanna Arendt, Psychologie der Weltanschauungen (1919) marcaría el primer día de la teoría existencial del hombre.

A su psicología comprensiva subyacen dos tesis fundamentales: la vida como existencia en un mundo y que la psicología no puede ser reducida a la consideración del sujeto individual, ya que éste se realiza en su vinculación y relación permanente con los otros, en las situaciones de la vida. Por tal existir del hombre en el mundo, la psicología comprensiva no podrá formularse unilateralmente: 1) ni desde la perspectiva objetivista (así se rechazan ciertas formulaciones del conductismo), 2) ni tampoco desde una pura observación de vivencias, sin considerar los objetos y objetivaciones con los que se une (contra la psicología de la introspección). Igualmente, no hay hombre sino en situación. Este se hace comprensible en la medida en que es

referido a totalidades que lo trascienden: su biología, su biografía, la sociedad y las formas objetivas de cultura. Y, aunque "el todo no se convierte nunca en objeto", él preside y regula la investigación y nos impide caer en la unilateralidad. - La comprensión se rige por métodos diversos a los de las ciencias naturales. Tampoco se cierra sobre sí misma: "la comprensión no se puede terminar nunca". El método de ésta tendrá dos momentos, fenomenológico o de la comprensión estática y el de la comprensión genética. "El objeto de la comprensión psicológica está también en el centro de todos los hechos objetivos, los fenómenos vivenciados, los mecanismos extraconscientes ... y la existencia libre" (15). La acción de comprender, finalmente, es un ejercicio de valoración: "la valoración es constitutiva de toda comprensividad". Ella está contra la generalización absoluta y contra la pretensión dogmática. Es desenmascaradora y revelante.

La psicología de las concepciones del mundo establece por su parte, que han de investigarse "todas las actitudes respecto del mundo, todas las imágenes del mundo, las aspiraciones los pensamientos" del hombre. En la base metodológica está el fenómeno original de la oposición sujeto-objeto. Realidad que genera la multiplicidad de relaciones entre ambos y la "pluralidad y fluctuación de los significados". La analítica del sujeto tendrá su centro en las actitudes; la del objeto, en las imágenes del mundo, que el sujeto se forma. Ambas, actitudes e imágenes

nes pueden ser tratadas por separado. Pero será en sus nexos mutuos donde cobran sentido, en cuanto integrantes de una totalidad de sentido: en una concepción del mundo. Hay que hacer, pues, un camino hacia el objeto, ya que en él se "crea" y "plasma" el sujeto. El pone en evidencia al sujeto.

1. La educación existencialmente entendida.

1.1. Valor formativo de las formas de la grandeza personal.

En Filosofía, además de los planteamientos filosófi--cos generales, que son en sí mismos de gran trascendencia educativa sobre todo en sus dos partes primeras en las que se refiere a la "orientación en el mundo", (Weltorientierung), donde -nace como exigencia la subjetividad, y a la "aclaración de la -existencia" (Existenzerhellung), donde la subjetividad es sí-mismo, es de destacar un apartado, al final del análisis de la "aclaración de la existencia", en el que hace referencia más --clara a la educación.

Se plantea, en dicho apartado, la cuestión del ejem--plarismo, o lo que él llama "valor de las formas de la grandeza humana" (16), dentro de un capítulo más amplio titulado "Pretensión de la cognoscibilidad del hombre en su historia y su grandeza personal". Desde esta posición, entiende la educación como ejemplarismo en perspectiva histórica, historicidad que es tota

lidad.

El hombre ha de decidir -"elegir"- entre la historicidad y la ahistoricidad. La ahistoricidad queda circunscrita al ámbito de la existencia empírica, donde el hombre lejos de la unitariedad se sostiene "por la solidaridad de intereses" y en la que el hombre "queda ciego para la totalidad posible". Por eso, como existencia empírica, "busca hombres para sus propios fines con objeto de engañar el goce de su vida" (17).

Sin embargo, como posible existencia, en la que el hombre ha elegido ya renunciando a su ahistoricidad y optando por la conciencia histórica, este hombre, que está en camino de la búsqueda del ser, no se mueve por intereses, sino por solidaridad. De ahí que los hombres con los que se encuentra sean guía en su caminar: "a mi imagen del hombre en su término medio contra pongo necesariamente lo extraordinario, las figuras de la grandeza humana, que me guían en mi camino cuando amenazo hundirme". Pero no son todos los hombres los que pueden guiar en este caminar, sino sólo algunos, del mismo modo como no es posible entrar en comunicación con todos los hombres, sino sólo con algunos.

"Mi ser-mí-mismo queda determinado por la sustancia de los hombres que me encuentran físicamente en la vida y, sobre la base de esta experiencia originaria ..., por la grandeza de los hombres que hablan desde el pasado" (18).

Son estos hombres -los presentes "que me encuentran - en la vida" (aquellos con los que el hombre puede entrar en comunicación en cuanto existencias), y los del pasado, "en la grandeza"- quienes se constituyen en ejemplos educativos.

"Yo llego a ser lo que soy por virtud de aquellos que me han hablado y me han respondido. Pero la medida de mi ser y la fuerza de mi impulso existencial me vienen de las grandezas humanas que he contemplado" (19).

Señala dos formas de grandeza personal humana: los tipos positivistas, es decir, el descubridor, el inventor, el organizador; y los tipos idealistas, a saber, el profeta, el sabio, el genio, el héroe.

¿En qué medida pueden impulsar mi existencia, o en -- qué medida estos tipos ejemplares son ejemplos educativos que - al tiempo que posibilitan la participación en el conocimiento de la totalidad me incitan a la realización del ser-sí-mismo?

Sabemos que la historia es para Jaspers de capital importancia, pero, más que la historia, la conciencia histórica. El hombre en cuanto conciencia histórica es un presente histórico, es decir, presente en tensión al pasado y al futuro. Luego el hombre que ha saltado de la historia a la conciencia histórica ca tiene que hacer obligada referencia al pasado y al futuro, -

sin ellos aparece como inexplicable.

Desde esta perspectiva hay que entender el ejemplarismo de los hombres que hablan desde el pasado. Son estos hombres los que ya han sido como existentes, y qué, en cuanto existencias, son ejemplo para mí que lucho por la aclaración de mi existencia.

Ahora bien, al ser hombres del pasado y ser tenidos - como "tipos", uno de los mayores peligros es que los consideremos como absolutos, con lo cual quedan anulados como existencias y se pierde "lo que cada hombre es como posibilidad y qué es lo que importa decisivamente cuando me siento conmovido por la grandeza de las figuras históricas". "Entonces, ya no es posible entrar en comunicación con ellas, ya no son ejemplos para mí como existencia, pues "las tendencias del ser del hombre, - que en estos ideales se representan como perfectas, están tan - entrelazadas entre sí que su separación impide llegar a la raíz misma del ser del hombre" (20).

No son posibles como ejemplos porque no son considerados como existencias, mientras que yo soy existencia. Y puesto - que la comunicación sólo se realiza entre existencias, no podemos entrar en comunicación con ellos, no me sirven para la realización del ser-sí-mismo.

1.2. La educación como autoformación

Psicología de las concepciones del mundo es un ejemplo claro de que la filosofía de Jaspers puede ser calificada como - una teoría educativa. Verdad es que no emplea en ningún momento la palabra educación, sin embargo toda la obra rezuma un fuerte sabor educativo o, más exactamente, usando su terminología, formativo. ("Bildung").

Aborda en ella el tema del filosofar, pero no de un - modo general como en Filosofía, sino desde una perspectiva psicológica, desde la posición del sujeto, desde el sí-mismo: "La teoría profética de las concepciones del mundo ... conoce solamente al sujeto y al objeto, el alma y el mundo. La Psicología, por el contrario, no conoce a ninguno de los dos como algo general, firme y absoluto, sino que sólo conoce actitudes, sólo puntos de vista con los qe se comporta de una manera contemplativa, analítica, caracterizadora" (21).

Ya en el capítulo primero, y no es esta la única ocasión en que hace alusión a la cuestión educativa, distingue entre "formación del espíritu" y "hombres sin formación". Después de referirse a la filosofía como a la totalidad del conocimiento, concreta: "El desprendimiento de una esfera científica de la Universitas es, si de hecho acontece, su muerte; en lugar de conocimiento queda técnica y rutina, en el lugar de formación del

espíritu que ... está orientado, sin embargo, siempre universalmente, hacen su aparición hombres sin ninguna formación, los -- cuales tienen y se siguen sirviendo solamente de instrumentos" (22).

¿Qué entiende Jaspers por formación?. La formación es para él resultado de la herencia biológica y del devenir tradicional. "Por el mundo factible histórico en que el individuo crece y dentro de él por educación metódica por parte de los padres y de la escuela, por establecimientos de libre acceso y utilización y, finalmente, por todo lo que en el transcurso de la vida oye y aprende se le infunde lo que, concretado en la actividad de su propia esencia, es su formación y constituye, por decirlo así, como una segunda naturaleza" (23).

El planteamiento de Psicología de las concepciones del mundo es el planteamiento filosófico fundamental de Jaspers. Parte de la concepción del mundo como totalidad. "Junto al objeto -- está el sujeto como contenido de la imagen del mundo y, sobre -- los dos, el absoluto como unidad de sujeto y objeto: lo total" (24). Pero como está escindido en sujeto -- objeto y es así como existe, éste será para él el punto de partida. "La idea de la -- diversidad de las relaciones entre el sujeto y objeto y las muchas significaciones que adoptan sujeto y objeto como algo que -- no es en absoluto firme, es la idea fundamental de nuestra investigación y ordenación sistemática" (25).

Sin embargo, a pesar de ser el mismo planteamiento - que en Filosoffa, presenta aquí aspectos nuevos. En efecto, la idea del mundo como totalidad y la escisión de sujeto - objeto fué ya estudiado en un capítulo más arriba de un modo general; pero en esta obra adquiere una significación singular que, sin ser diferente a lo que entonces vimos, reviste tintes nuevos y más significativos para la consideración educativa. No habla -- Jaspers de sujeto - objeto, sino de actitudes e imágenes del mundo. Es decir, las actitudes o puntos de vista del sujeto, frente - a imágenes del mundo como objeto. Si bien unas y otras, actitudes e imágenes, son consideradas por él como "abstracciones que aíslan lo que de hecho existe junto".

Los puntos de vista o actitudes del sujeto están y -- únicamente pueden darse en relación de oposición al objeto: sujeto frente - a objeto. Según el tipo de objeto, así la relación sujeto - objeto; según la actitud del sujeto, así la posición - frente - al objeto. En definitiva, éstas son las posibilidades de relación sujeto - objeto:

actitud del sujeto:	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">-</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">activa</div> </div>
	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">-</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">contemplativa</div> </div>

frente al objeto	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">-</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">externo</div> </div>
	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">-</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">yo - objeto</div> </div>

No considera válida la actitud mística pues no hay un

frente - a entre sujeto y objeto.

Como podemos observar, Jaspers se pone decididamente en favor del sujeto. Pero no del sujeto encerrado en su subjetividad, sino en apertura, como actitud frente - a, hasta el punto de que sólo en esta situación de oposición es posible el sujeto. No se contenta, pues, con hacer un análisis de la subjetividad y objetividad, sino que le preocupa algo muy fundamental: cuál ha de ser la actitud del sujeto que enfrentado - al mundo se esfuerza por obtener la imagen del mundo como totalidad. Mannheim, en una reflexión cercana a ésta hablaba de las "tendencias recientes de la educación que no aspiran ya a formar una persona ideal en general, sino una persona que probablemente se necesitará en la etapa próxima del desarrollo social" (26). Y Durkheim - acentuaba que "cada sociedad se hace un determinado ideal del - hombre, lo que éste debe ser desde el punto de vista intelectual, físico y moral; ideal, en cierto modo, idéntico para todos los - ciudadanos" (27).

1.2.1. Actitudes del sujeto.

Para el activo, la actitud frente - al mundo es "creárselo y hacérselo, transformarlo en propia actividad". Desde esta concepción del mundo podemos afirmar "que nosotros conocemos las cosas en la medida únicamente en que podemos hacerlas" (28). Para el contemplativo, sin embargo, la actitud frente - al mundo

es "ponérselo delante de sí".

"Es un contemplar, no dominar; ver, no apropiarse; mirar, no crear, ni hacer; incluso en la creación es vivida no como tal, sino como crecer y entregarse ... El pensar elige lo que está en relación con los fines de la voluntad y de los instintos; reconoce las cosas y las conoce, pero sólo en la medida en que - son empleadas, en la medida en que, en cuanto cogniciones, pueden convertirse en medios técnicos" (29).

Frente al yo (yo - objeto), la actitud del contemplativo consiste en que "nos vemos a nosotros mismos, nos engañamos acerca de nosotros mismos y nos valoramos a nosotros mismos ... El sí mismo que nosotros vemos no está ahí como un ser fijo, mas bien vemos fenómenos particulares vividos" (30). Para el activo, en cambio, "el hombre no sólo se ve a sí - mismo, sino que se desea". Entra aquí Jaspers en una temática cálida, desarrollada - fundamentalmente por la Escuela de Frankfurt, las relaciones teoría-praxis. Para él, "el conocerse a sí - mismo no es sólo la - comprobación de un ser, sino un proceso en el que el conocimiento de sí mismo es un medium del propio hacerse". Entre las actitudes del activo frente al sí - mismo destaca igualmente la autoconformación, que "es siempre una acción en el presente concreto y tiene como presupuesto material la situación externa y aquello que la personalidad es hasta ahora y lo que ha sido ... Si el hombre no mira solamente a su estado actual, sino a sí mismo como -

todo, en pasado y futuro, todas sus actuaciones del momento se ordenarán conjuntamente en la propia existencia para una conformación de la propia personalidad bajo cualesquiera ideas directrices" (31).

Pero la importancia realmente en Jaspers es, una vez más, la insatisfacción del sujeto no sólo contemplativo, sino - también del activo, frente - al objeto, sea el yo - objeto o el mundo. Insatisfacción frente al yo - objeto como sí - mismo, ya que nunca en la existencia llegamos al sí - mismo definitivo. E insatisfacción frente al objeto (externo), porque tampoco en la existencia llegamos al ser total. Debido a esta insatisfacción surge en el sujeto una nueva actitud que Jaspers llama entusiástica; en ella el "hombre se siente conmovido por la totalidad, por lo sustancial, por el ser del mundo". Esta actitud es la -- que mueve al sujeto a no perderse en su propia concepción del mundo, sino que, haciéndole ver que es siempre cambiante, le hace tender hacia la imagen del mundo total.

En la actitud entusiástica el hombre busca resolver - ambas insatisfacciones en cuanto que, por una parte, "el entusiasmo es algo unitario y tiende a la Unidad". Y por otra, "el entusiasmo es hacerse sí - mismo en autoentrega", sabiendo que en la entrega el hombre "llega a ser siempre por primera vez un sí - mismo" (32).

De donde se deduce que en el proceso educativo que - introduce al hombre en el conocimiento de la totalidad, es decir, en la participación de la imagen del mundo total, el punto fundamental para Jaspers es el yo, el sujeto, pero enfrentado al mundo. Ahora bien, este sujeto no encerrado, sino frente al mundo, ha de ser sujeto activo y no sólo contemplativo; ha de ser el sujeto para quien conocer no es sólo contemplar el mundo ni contemplarse, que es tanto como engañarse, sino sobre todo hacer el mundo y hacerse. Más aún, ha de ser el sujeto que no contento con su imagen del mundo parcial y cambiante busca constantemente la imagen del mundo total (33).

El proceso educativo en este sentido es, pues, la actitud activa - entusiástica del sujeto que busca la imagen del mundo total, la concepción del mundo. En cuanto actitud del sujeto es autoeducación, autoformación, "proceso que se reitera - en cada individuo". En cuanto imagen del mundo, ¿es posible la imagen del mundo total?

1.2.2. Imágenes del mundo.

"Frente al sujeto se levanta, en la escisión de lo total, el objeto como contenido de la imagen del mundo". Desgraciadamente no es posible poseer la imagen del mundo como totalidad - esto es imposible desde la posición de escisión sujeto - objeto -, es decir, la totalidad de los contenidos, sino sólo una -

parte de la totalidad, una parte de los contenidos. En consecuencia, no se posee la imagen del mundo, sino una imagen del mundo que es nuestra propia imagen del mundo configurada por la totalidad de los contenidos que poseemos, que no son la totalidad de los contenidos objetivos.

"Lo que el individuo ve y tiene como imagen del mundo, es lo que nosotros en un análisis genético, intentamos referir a dos fuentes: a lo que es ofrecido al individuo desde fuera, lo que afluye a él a partir de experiencias y situaciones, Y en segundo lugar, las perspectivas que parten de él y la selección" (34). Pero nuestra imagen del mundo no es definitiva, sino que está sometida a variaciones. En ella precipitan la gama diversa de las imágenes nacidas del mundo personal, del universo social, de las situaciones transidas por el espacio y por el tiempo, por la posición en la estructura material y en la superestructura.

En ello radica un grave problema: la imposición "voluntaria" de la propia imagen del mundo como la imagen del mundo, - como el todo, presuponiéndola a su vez en los otros. Ahora bien, matiza Jaspers, que esta imagen podemos calificarla y generalizarla como tipo, no como la imagen del mundo.

Es cierto que el sujeto no tiene conciencia de la imagen del mundo total, y sin embargo, el hombre-sujeto ha de estar referido a esta imagen total, pues la imagen del mundo actual -

es "cambiante y se refiere siempre a un poco". Pues bien, si no es posible la imagen del mundo total y sin embargo el sujeto ha de estar referido siempre a ella, hemos de preguntarnos cómo se da esta imagen del mundo en el sujeto, cómo está "vinculada con la personalidad".

Para ello Jaspers establece una gradación:

- El mundo vivido, íntimo al alma, el cual no es formulado ni - conocido objetivamente.
- El mundo objetivado, conocido, colocado ante el hombre
- El mundo meramente conocido, no vivido (35).

De los tres grados, únicamente nos interesa destacar el segundo, que es llamado por Jaspers "proceso de formación".

Mientras que en el primero de los casos, primer grado, hombre y mundo están fundidos de tal modo que "el hombre cesa de vivir únicamente cuando es arrebatado de su mundo ..., con su - patria ha perdido su yo", en el tercer grado no hay vida, pues "como saber aprendido ... existe un mundo que es solamente un - castillo de naipes".

Sólo en el segundo caso, segundo grado, en el llamado "proceso de formación", es auténtica la conexión yo - mundo. Se tiene una imagen del mundo, pero en ella no se confunde el sí - mismo con el mundo de forma que se pueda perder éste al perder la

patria. Ni es una imagen del mundo como mero conocimiento, pues no es suficiente con conocer (no son suficientes los conocimientos objetivos), sino que hay que vivir, y vivir no es sólo aprender, no es sólo experimentar, sino crear, hacer. La imagen del mundo del "proceso de formación es la propia imagen del mundo de la que somos conscientes que es cambiante, parcial y no definitiva y por ello referida a la imagen del mundo total en cuya búsqueda no puede haber descanso.

"Es, por lo tanto, como si siempre al margen de este mundo conocido actuase de hecho un mundo que crece siempre inconscientemente y que prosigue incesantemente el proceso de objetivación hacia una imagen del mundo total para la conciencia en tanto que le da el alimento" (36).

Alude el autor, como vemos, a la necesidad de la idea de totalidad sin la cual el sujeto quedaría perdido bien frente al yo o frente a las cosas. Sólo la esperanza en la totalidad - mantiene y da razón suficiente a la realización del ser - sí - mismo.

Aquí radica también la razón de ser de la formación y su limitación más radical, pues, por una parte, es necesaria la posesión de la imagen de la totalidad y, por otra, ello es imposible. De ahí que el sujeto tenga que elaborar su propia imagen del mundo de modo constante.

La formación es, en consecuencia, un proceso individual de búsqueda constante de la imagen del mundo total. Ahora bien, en dicho proceso o bien elabora el individuo su propia - imagen del mundo, sabedor de que nunca es la definitiva, o bien está dispuesto a aceptar una imagen del mundo que le den; con - lo cual no es él mismo, sino que por decirlo de alguna manera es heteroconstruido (aquella contraposición de Ortega entre vivir y ser vivido). Al no elaborar su propia imagen del mundo, - más que formarse, es adiestrado.

Ahora bien, como no es el sí - mismo aislado quien -- puede elaborar su imagen del mundo, sino que es en el aquí y al ra y en la historia, y son los padres, pedagogos, instituciones, estado, etc., quienes presentan al individuo la imagen del mundo de ahí la responsabilidad que otorga Jaspers a todos ellos y tam bién al aquí y ahora - la situación actual - donde la sustancia de la totalidad está degradada.

Queda, por último, una cuestión importante de cara a - la panorámica educativa y es cómo o de qué tipo son estas imáge nes del mundo que se van configurando en nosotros, vinculándose con la propia personalidad. Habla Jaspers de tres clases o tipos:

- Imágenes del mundo sensitivo - espacial
- Imágenes del mundo anímico - cultural
- Imagen metafísica del mundo

De ellas, hacemos referencia brevemente a las imágenes del mundo anímico - cultural por su importancia para el campo de la educación.

Precisa el profesor de Heidelberg que "ningún hombre tiene como imagen suya del mundo meros contenidos sensoriales - de percepción, sino todos son portadores de algo comprensible en su alma". Entre estas imágenes anímicas distingue, en primer lugar, las del mundo inmediato, donde el hombre no tiene historia. "Vivir en este mundo y dejarse llevar por él es lo normal". En segundo lugar, se refiere a las imágenes del mundo del otro y - del extraño. Dentro de este apartado hay que considerar lo que Jaspers llama imagen de la "cultura objetiva", imagen del mundo en sentido objetivo, sin vivencia, y lo que llama la imagen del mundo de "hombres y vivencias". Una y otra deben darse juntas, aunque pueden presentarse por separado.

Si se da la primera aislada, la imagen del mundo de - la cultura objetiva, el hombre puede almacenar enormes cantidades de contenidos de cultura que ha ido consiguiendo a través de las ciencias particulares. Pero, por ser contenidos en las ciencias particulares, todos esos contenidos son considerados como - "autónomos" y no tienen unidad bajo la idea de totalidad. Y por - estar desprendidos de la vivencia, el hombre, lleno de conocimientos, está vacío, "está solitario en el desierto de las obras". - Por eso, dice, que "aquí, las personalidades siempre son vistas

sólo externamente, conforme a 'rendimientos', 'puntos de vista', 'obras' ..., con frecuencia son sobrevalorados desmedidamente - individuos receptivamente hábiles" (37).

En la imagen del mundo vivencial y humano -subjetiva - en cambio, "son vistos los hombres y todos los contenidos de cultura en referencia a los hombres y a la variedad de su modo de - ser".

Se entra a valorar, por último, una tercera imagen anímico - cultural: el "mundo infinito de lo comprensible, donde - plantea lo comprensible como finito y como infinito. En el primer caso, se trata de una imágen del mundo cerrada donde "el hombre se siente en cierto modo en un camino seguro; en el segundo, de una imagen del mundo abierta, que no puede encuadrarse, en la que hay ilimitadas posibilidades de vivencia y contenidos de cultura para el hombre".

Ahora bien, como en esta imagen del mundo "no nos es- tá dado ver y saber el sentido y decurso de todo", sitúa Jaspers otra superior que rebasa las imágenes anímicas. Se trata de la - imagen metafísica del mundo, la imagen del mundo dirigida al to- do, al absoluto.

Variadas e importantes son también las consecuencias - que se derivan, en este caso, para la educación. En primer lugar la insuficiencia del contenido objetivo, del mero saber de los

contenidos. Estos, si no son vivenciados o apropiados por el su jeto, hacen de él un almacén de datos, no un ser - sí - mismo. En consecuencia, no es tampoco el proceso formativo una invasión del objeto - de las imágenes del mundo como objeto - en el sujeto, sino un acercamiento del sujeto al objeto. No se trata de im poner una imagen del mundo, sino de que el individuo cree, viva, elabore su propia imagen del mundo.

Es de destacar, por fin, otro aspecto muy importante desde el punto de vista educativo. Es la diferencia que en el plano formativo aparece cuando se tiene una imagen del mundo cerrada o una imagen del mundo abierta. En el primer caso, el hom bre se siente seguro; en el segundo, lleno de posibilidades. En el primero, la imagen del mundo se considera ya acabada, defini tiva y como tal se ofrece al individuo quien únicamente tiene - que asirse a ella y en esta situación se encuentra seguro; por el contrario, la imagen del mundo es considerada como "una" ima gen del mundo, no la definitiva, sino en tensión a la imagen del mundo total. Tal imagen del mundo es ofrecida al individuo que también está en tensión hacia el ser - sí - mismo, por lo que este individuo aparece lleno de posibilidades, siendo él mismo y el objeto (imágenes del mundo) posibilidades. El hombre encontrará la seguridad en el hacerse solidario, en el caminar no solitario, sino en comunicación.

La posición de Jaspers es clara. Un hombre con una - imagen del mundo cerrada es un hombre conforme con su ser - sí - mismo, acabado. Un hombre con una imagen del mundo abierta - es un hombre no satisfecho con su ser - sí - mismo pues sabe - que no puede ser el definitivo.

En el prólogo a la obra de Leroy, El diálogo en la - educación, refiriéndose a las implicaciones pedagógicas que una concepción de sociedad cerrada o abierta puede determinar, si - bien este análisis es más de tipo socio-pedagógico, se afirma: "Una sociedad que se creía estable y se quería jerarquizada, -- que estaba convencida de haber conseguido una plataforma en las instituciones políticas, las relaciones sociales, el sistema de valores; una ciencia segura de sus principios y de sus conoci-- mientos; ... todo ello implicaba lógicamente la pedagogía de la transmisión de una cultura cerrada y de un saber constituido ... Por el contrario, una sociedad en rápida mutación, que se enfren-- ta con conocimientos y técnicas anticuadas, y cuya ciencia está basada sobre el principio de la revisión permanente ..., postula la disponibilidad, la actitud para la variación, la posibilidad de compromiso y de invención. La nueva escuela reclama una peda-- gogía de descubrimiento que sea operacional, de relación y de - diferenciación" (38).

2. Referencias explícitas al tema de la educación

2.1. Significado de la educación, La educación como método terapéutico.

Vamos a analizar dos de sus obras en las que, muy brevemente, alude de forma explícita al tema de la educación. Estas dos obras son Psicopatología general, donde la educación es analizada desde dos puntos de vista: en sí misma, es decir, el significado y límites de la educación, y como método terapéutico. La otra es El ambiente espiritual de nuestro tiempo, donde aborda de modo más directo el tema educativo y se refiere al -- sentido de la educación.

En Psicopatología general, plantea, como decíamos, el tema educativo desde dos vertientes. En primer lugar, cuando -- trata el tema de la educación en sí misma: "el viejo problema de la significación y de los límites de la educación", concede a -- ésta una responsabilidad máxima en la configuración tanto del -- mundo presente como de los hombres existentes. "No hay ninguna duda, dice, de que el cuadro psíquico de una época y de los hombres de una población está determinado ampliamente por la educación que ha tenido lugar en cada caso" (39).

Esta afirmación nos trae a la memoria otra tesis suya

respecto a la educación, que puede ser encontrada concretamente en El ambiente espiritual de nuestro tiempo y en Filosofía, donde se dice que por la educación se constituye en nosotros "como una segunda naturaleza" (40).

Afirmada la importancia de la educación en la configuración de la realidad y del hombre, se plantea el problema más clásico y debatido de la educación, a saber, si "todo es por -- educación" o "todo es congénito". Este problema, además de ser muy importante desde el punto de vista educativo, toca el fondo de los planteamientos existencialistas.

Es importante desde la perspectiva educativa ya que o bien considera el proceso educativo como un proceso de "actualización de capacidades ya tenidas pero en letargo", o bien se -- plantea la educación no como actualización, sino como realización del hombre, en el sentido de que se puede hacer lo que se quiera de él por educación.

Además, somete a revisión el fondo de los planteamientos existencialistas. En efecto, como vimos, el principio común que todos admitían, aunque no todo los interpretaban de la misma manera, era el enunciado de Sartre de que "la existencia precede a la esencia". Ya vimos cómo para cada uno no coincidían plenamente la "existencia" y el "preceder". (41). Pues bien, la consideración de la educación como posibilidad o como actualización

de lo congénito pone en juego esta tesis de la filosofía existencial.

Admitida la educación como actualización de lo que es congénito, ¿estamos admitiendo en el hombre que la existencia preceda a la esencia?. Mas bien da la impresión de ser al revés. ¿Cómo se explica entonces el enunciado de Sartre?. La solución parece estar en lo que ya entonces señalamos. Es decir, que la existencia precede a la esencia en el sentido de que es necesario existir para poder ser de un modo determinado -ser hombre -- concreto-, no en el sentido de que no existan esencias, al menos en el pensamiento de Jaspers.

Si, por el contrario, es planteada la educación como posibilidad para todo, de algún modo estamos negando la esencia en el hombre, con lo cual nos acercamos al sentido sartreano de que no hay esencias. Y esto, así, no lo admite Jaspers. Por ello cree éste encontrar la solución en un término medio. Afirma por una parte que la educación no puede desentenderse de lo congénito, pero, como nadie lo conoce, la educación está abierta a toda posibilidad, no tiene límites a priori. "La educación puede desarrollarse ciertamente sólo lo que existe según la posibilidad en la "Anlage", y no puede alterar la naturaleza congénita. Pero nadie conoce las posibilidades que dormitan en la 'Anlage' del hombre. Por tanto una educación puede suscitar lo que nadie sospechaba antes. El efecto de una nueva educación es por tanto impre-

visible. Tendrá siempre aquellos efectos en que nadie pensó an
tes" (42).

Esto será explicitado más ampliamente en El ambiente
espiritual de nuestro tiempo donde se afirma que el "hombre no
es solamente por herencia biológica, sino por devenir tradicio-
nal". Para Mannheim: "El hombre ha conseguido su progreso en la
historia, porque ha transmitido de una generación a la siguien-
te las mejores formas de ajuste, las mejores formas de vida" --
(43).

El otro aspecto bajo el cual considera la educación -
en esta obra se refiere a la educación como método terapéutico.

Es de interés constatar cómo Jaspers distingue entre
"método de educación" y "métodos con apelación a la personalidad
misma". En principio esta diferenciación no parece tener demasia
da importancia pues podríamos decir que en el primer caso se tra
ta de la educación como institución y en el segundo de la educa-
ción fundada en la personalidad misma del sujeto educando. Ahora
bien, si penetramos en la totalidad de lo que significan ambos -
métodos, vemos cómo entre ambos, para Jaspers, media casi un abis-
mo.

Al hablar del método educativo como forma de terapia,
se refiere a ésta con las características de la educación insti-
tucional, que en síntesis son las siguientes:

- el enfermo llega al médico por propia necesidad.
- para la dirección y el sometimiento
- se le saca de su ambiente habitual
- bajo un tono autoritario y régimen de disciplina
- reglamentación total de su vida (44).

Todas estas características producen una vinculación entre médico y enfermo, vinculación que según él puede recibir el carácter de una educación. No creemos necesario ampliar nuestros comentarios sobre este tipo de terapia. Desde esta formulación la educación institucional queda, evidentemente, malparada.

En virtud de esta vinculación producida entre médico y enfermo es por lo que el terapeuta ha de recurrir a un método terapéutico no de "educación", sino de "apelación a la personalidad misma" que fundamentalmente consistirá en:

- poner la responsabilidad en la personalidad del enfermo,
- hacer que sea él mismo quien tome las decisiones.

Médico y enfermo (educador y educando) aparecen como interlocutores y responsables, cada uno en su cometido. El trabajo del médico estará centrado en comunicar al enfermo lo que en él pasa, persuadirle actuando sobre su concepción del mundo, dirigirse a la voluntad del enfermo para fortalecerla y conseguir que el enfermo se autoesclarezca. La actividad del enfermo, que se inicia en el autoesclarecimiento, está fundamentada en que -

tiene el protagonismo de su propia superación ("eso tiene que - saber curarlo el enfermo mismo"). Si importante es la actuación del médico para lograr que el enfermo se "autoesclarezca" y afronte su situación, no menor es la del enfermo que ha de afrontar - la situación por sí mismo (33).

Las peculiaridades aquí descritas referentes al campo terapéutico son fácilmente traducibles al ámbito educativo. Entre todas quisiéramos referirnos a una de ellas, que es prácticamente la síntesis de las demás: la consideración de que es el enfermo (el educando en nuestro caso), quien, como sujeto, ha - de llevar a cabo su propio proceso, partiendo además de su propia concepción del mundo. Y que el terapeuta, es decir, el pedagogo, a pesar de su gran importancia, pues "depende todo de la personalidad del médico y de su concepción del mundo", no tiene más misión, -con ser muy importante-, que "actuar sobre la concepción del mundo del enfermo" y "conseguir que se autoesclarezca".

Desde una perspectiva educativa esta relación de no - vinculación es más decisiva aún, pues mientras en el campo terapéutico el enfermo no es consciente de su sí - mismo, en el ámbito educativo sí lo es y en consecuencia se produce un enfrentamiento entre el sí mismo del educador con su propia personalidad y su propia concepción del mundo, con otro sí - mismo que - también tiene su propia personalidad y su propia concepción del mundo, siendo, además, ambos sí - mismos, también el educador,

no definitivos, sino procesos.

Si ambos sí - mismos son conscientes de que esa concepción del mundo, que cada uno posee, es la propia y que su personalidad no es excluyente, las dificultades, sin desaparecer, son menores o pueden salvarse. Pero más compleja es la situación en que ambos, o uno solo de ellos, considera que su propia concepción del mundo es "la" concepción del mundo, o que su personalidad es ya inamovible. Como es fácil suponer, esta situación en el ámbito educativo engendra graves y a veces insolubles dificultades. Cuando ésta es la posición del maestro, el proceso educativo es, más que formación, adiestramiento. Cuando es la del educando, la situación es de sometimiento, de renuncia a ser - sí - mismo, pues prefiere ser heteroconstruido.

2.2. Sentido de la educación

En El ambiente espiritual de nuestro tiempo aborda directamente el tema de la educación, pero desde un punto de vista filosófico que, como ya vimos, ha de ser entendida como búsqueda de ser - sí - mismo. La temática general de esta obra es el análisis de una hora histórica, situación que no es definitiva, sino "resultado de su devenir y suerte de su futuro". La situación - del mundo actual, ya lo vimos, es inconcebible si se la desvincula de la tensión al pasado y al futuro.

Al analizar la cuestión de la situación actual del - hombre es consciente Jaspers de que "se ha planteado hoy con - carácter más agudo que nunca" debido a que ha aparecido hoy una novedad "que de ahora en adelante ha de establecer los fundamentos de toda existencia humana y con ello nuevas condiciones, es el desarrollo del mundo técnico" (46)

Al hacerse consciente el hombre de esta situación sus cita una conducta. "Reconocer una situación es tanto como empezar a adueñarse de ella; enfrentársele es ya la voluntad que lu cha por un ser. Si busco la situación espiritual del tiempo es porque quiero ser un hombre" (47).

Este hombre que se encuentra, en primer lugar, "en si tuaciones económicas, sociológicas y políticas de cuya realidad depende todo lo demás, si bien no llega a realizarse sólo por - ellas" ...; en segundo lugar, "en el espacio de aquello que se puede saber" ...; y, en tercer lugar, "condicionado, en cuanto a situación, por los hombres que salen a su encuentro", tiene - que decidir por un régimen existencial o "cae en la mera exis-- tencia histórica y deja que se decida por él" (48).

Ahora bien, la decisión existencial, que es decisión por el ser, "sólo puede lograr realidad en un mundo por la moda lidad del poder en la totalidad ... Lo que llegará a ser real-- mente el hombre depende de la voluntad de éste poder, que deter

mina la existencia en la totalidad en concreción histórica. Este poder es político en el Estado y es, como tradición del ser humano histórico, Educación" (49). Este es el contexto donde sitúa Jaspers el trato de la educación. No es, por lo tanto, un análisis de la educación en sí misma, sino un análisis del proceso educativo inserto en el ámbito de su filosofía.

Se plantea en primer lugar, el sentido de la educación. Lo primero que dirá es que "el hombre no es solamente por herencia biológica, sino por devenir tradicional". Señala, pues, en el hombre la síntesis entre lo congénito, lo "concentrado en la actividad de su propia esencia", y lo que le viene dado a través del "mundo factible histórico en que el individuo y dentro de él por educación metódica por parte de los padres y de la escuela; por establecimientos de libre acceso y utilización y, finalmente, por todo lo que en el transcurso de la vida oye y aprende". Todo ello, lo congénito y lo adquirido, constituyen su "formación", que es lo que Jaspers llama "como una segunda naturaleza" (50). En el mismo sentido lo clarifica Mannheim al decir: "la formación está relacionada con la preparación liberal. La educación técnica es concebida frecuentemente como representante de una tradición de la formación, pero la tecnología puede dejar más espacio a la tradición liberal" (51).

La importancia definitiva de esta síntesis jaspersiana creemos reside, por una parte, en que el proceso educativo apa-

rece como una tarea personal de búsqueda del ser - mismo. Y, - por otra, en que este proceso personal sólo puede conseguirse cuando el hombre decide ser él mismo pero ingresando en el mundo.

Ingresar en el mundo es en primer lugar tener conciencia de la situación actual (en tensión pasado - futuro), es decir, participar en el conocimiento de la totalidad, para, en segundo lugar, elaborar la concepción del mundo, que será la propia concepción y no la concepción del mundo en sí misma. Pues bien, "la educación lleva al individuo, a través de su propio ser, a la participación en el conocimiento de la totalidad".

Cuando el mundo, como hoy acontece, no tiene clara la "sustancia de la totalidad" (la cual "presta a la educación ... su sustancia natural"), la educación, en consecuencia pierde -- firmeza y seguridad y "no pone a los niños en contacto con la grandeza de la vasta totalidad, sino que les trasmite heterogeneidades".

Advierte Jaspers cómo "unos vuelven atrás y quieren - transmitir a los niños, como absoluto, lo que ni para ellos ya es incondicional. Otros repudian esta tradición histórica y practican la pedagogía como si quedara reducida, intemporalmente, al aprendizaje de la facultad técnica, a la adquisición de conocimientos reales y a la orientación sobre el mundo actual" (52).

Señala igualmente situaciones graves en el estado al que ha llegado la educación actual privada de la sustancia de totalidad. Tales situaciones son entre otras un "esfuerzo pedagógico sin unidad ideológica, la inmensa bibliografía anual y - la multiplicación de los procedimientos didácticos". Pero quizá la situación más grave a donde se ha llegado en este estado de cosas de la educación en la situación actual ha sido al estado de fracaso de la juventud y del hombre adulto.

Fracaso de la juventud, en primer lugar, porque se espera de ella "lo que en el mundo se ha perdido ya", imponiendo sobre ella una falsa y muy pesada carga. Precisamente por ello Jaspers critica la intervención de la juventud en el régimen escolar, pues "es como si se le exigiera a la juventud que creara por sí lo que los maestros no poseen ya". No es que se oponga a la participación del educando en la escuela, se trata únicamente de una advertencia firme de algo que está ocurriendo en las instituciones escolares, donde, bajo el afán de que el alumno sea sujeto de su propia formación se ha olvidado, lo que para él es fundamental, a saber, que "el hombre sólo puede advenir surgiendo en la continuidad de los decenios y formándose en la severidad por la sucesión de una serie de gradaciones". Ello constituye la tarea del pedagogo.

Pero también el hombre adulto ha fracasado. Este hombre ya "no se encuentra situado en un mundo y es consciente de

ello". Requiere un proceso de vuelta al mundo que podemos llamar educación de adultos; pero que Jaspers no entiende como -- transmisión de conocimientos -mera instrucción-, sino como creación de una nueva cultura, de formar un pueblo "al que el individuo se sienta adherido naturalmente", de integrar "una comunidad que por encima de profesiones y partidos reúna hombres con hombres".

Acabamos de hacer referencia a un tipo de educación - nominada generalmente educación de adultos. Nuestro autor utiliza el nombre de "instrucción de adultos", pero, según la explicación dada por él a dicho término, es preferible usar la expresión "educación". La razón aducida para justificar la necesidad de esta educación de adultos es el fracaso de la educación en general y de la educación de la juventud en particular: "cuando - después de una educación semejante, en la confusión de lo fortuito y lo indiferente, el adulto no se encuentra situado en un mundo y es consciente de ello, es la necesidad de la instrucción de adultos un signo de los tiempos" (53).

¿Podría ser entendida esta educación o instrucción de adultos como instrucción permanente?. En primer lugar, hemos de decir que Jaspers no habla expresamente de educación permanente. Como ya se ha dicho, utiliza el término de instrucción de adultos en el sentido de creación de una nueva cultura. "Hoy, dice, la cuestión es ver cómo en la comunidad de maestros, obreros, -

empleados y campesinos y sobre la base de la actual existencia se crea una nueva cultura, en vez de diluir la vieja". En segundo lugar, hay que decir también que no es posible identificar - educación de adultos con educación permanente, si bien es cierto que la educación de adultos es una fuerza innovadora que favorece y puede responder al espíritu de la educación permanente.

A pesar de estas precisiones, podemos decir que efectivamente es posible hablar de educación permanente. La educación permanente responde, en primer lugar, al carácter de constante perfectibilidad del ser humano: de no estar nunca hecho, acabado, concluso, sino siempre en proceso como "gestor sui". Y, en segundo lugar, al carácter de permanente posibilidad de la realidad que es también proceso constante. La realidad, pues, - lo mismo que el hombre, tienen carácter existencial y como tal está en proceso e interacción.

Sólo desde esta posición es posible entender la educación permanente. No sólo por lo que se refiere a la instrucción de adultos, que efectivamente ha de ser entendida en el sentido de educación permanente, sino, más aún, en cuanto que ésta es la posición de toda la filosofía jaspersiana. En efecto, la consideración de la educación en él como educación permanente encuentra justificación en su filosofía, hasta el punto de que se podría - afirmar que toda su filosofía no es sino un esfuerzo de educación permanente, puesto que toda su preocupación será que el hombre -

llegue a ser plenamente hombre, ser - sí - mismo. Y esto no trata de conseguirlo mediante elaboraciones teóricas sistematizadas, sino existencialmente, mediante un proceso de disminución de la tensión entre yo - mundo, y ello a través de la comunicación.

Si analizásemos las notas más sobresalientes de la - educación permanente, -no hay edad para la educación, educación de adultos, conexión con la vida, carácter comunitario, libertad sentido de totalidad, etc.- y las contrastásemos con los planteamientos filosóficos jaspersianos, no solo podríamos constatar -- una gran relación sino que podríamos llegar a afirmar que el mismo concepto de educación permanente, así caracterizado, está -- plenamente contenido en su filosofía. En consecuencia podemos decir que no hay ninguna nota aplicada a la educación permanente - que no se encuentre claramente expuesta en la filosofía de Jaspers. La razón es básicamente la siguiente: que tanto una como - otra son tan sólo posibles como proceso existencial.

Analiza, después de considerar el sentido de la educación, la participación del Estado en la tarea educadora.

El Estado es "la forma de la educación permanente de todos ... Pues de ella saca los hombres que luego han de sostenerle". De donde el Estado, que asume sobre sí la tarea de dar educación a todos y en especial a la juventud, se encuentra en - una doble alternativa: o promover la educación que la mayoría -

pide o, en su contra, una educación aristocrática, o imponer su propia enseñanza, esto es, "apoderarse de la enseñanza para la formación tácita y violenta según su propósito" (54).

Mientras que "lo que la masa pide se refiere al término medio", que se enseñe lo válido e inmediato para la vida, la educación aristocrática, por su parte, viene determinada por el deseo de unos pocos, que en lucha contra lo masificador, quieren imponer un sistema aristocrático de educación, una educación de minorías. Pero debido a la movilidad de cargos, surgen diversas de planes de enseñanza, ensayos, programas, etc. con lo que "se priva a los niños de las verdaderas, de las grandes y nobles impresiones que pueden terminar inolvidablemente una vida". Se les exige sobre todo que aprendan, por lo que se "violenta sus energías sin dejar huella en su espíritu ... y se busca la individualidad más de lo que convendría, y de esta manera no se puede ... formar personalidades. Deformado el niño por este traer y llevar, encuentra, ciertamente, los escombros de una tradición, pero no un mundo en que ingresar con fe".

Por su parte, la educación en que el Estado impone su propósito es "armónica", pero no libre. Sus "tendencias son fijadas como artículos de fe e inculcadas con el aprendizaje de conocimientos". Es la propia de los regímenes totalitarios.

El filósofo como médico de la civilización, decíamos, debía sostener al hombre en su llamada a la autenticidad, preve

nirlo. Su específico fármaco es la comunicación. Esta surge y - se acrecienta en la educación, que, a su vez, tiene su suelo -- propicio de cultivo en la tolerancia. El hombre es libre y de - esta libertad nace su exigencia e imperatividad. Este ser libre, animal político y ciudadano, debe y merece por naturaleza y razón una verdadera educación política y no un adoctrinamiento. - Jaspers fustiga los sistemas políticos de dominación total e invita a la escucha y al silencio al hombre de Estado para dejar hablar al hombre de la razón, abridor y buscador de un nuevo horizonte a la sociedad que tiene como paradigma la "comunidad de los racionales".

El autor de Die Schuldfrage, Die Atombombe und die Zukunft des Menschen y Freiheit und Wiedervereinigung propone una libertad política y una educación democrática, concluyendo en una autoeducación ciudadana: "La autoeducación del ciudadano adulto en su formación democrática" (55). Tanto el totalitarismo como la "política del confort moral" son "veneno de la libertad". Tan sólo en aquella forma política de democracia es posible tal realización en la libertad y en la autoeducación, sin enajenación y sin indoctrinación. Y, a su vez, la democracia "crece en el pueblo con la facultad de pensar" (56).

En ninguna de estas formas la educación nos pone en contacto con la sustancia de totalidad. Es necesario por tanto encontrar la auténtica educación que es definida por Jaspers --

como "la posibilitación, en continuidad histórica, de llegar a ser humano en el ser - mismo". Esta educación así entendida podrá ser encontrada tan sólo "por medio de la fe, que en el rigor del estudio y la disciplina transmite, indirectamente, una sustancia espiritual" (57).

¿Cómo conseguirlo?. No hay recetas. Pero lo cierto es que en ello va implicado el futuro del hombre, pues "la educación determina al ser humano por venir; decadencia de la educación sería tanto como decadencia del hombre". Y en ello está implicado también el que el hombre conserve la tradición o la rechace "como montones de escombros, de los cuales se elijan piedras útiles para colocarlas ordenadamente en la nueva construcción" (58).

3. Educación y comunicación

3.1. La educación planteada como tarea técnica.

Hemos traído a presencia ya anteriormente un pensamiento de Jaspers en el que se alude a la novedad de la situación actual, que describe como "un todo dominado por la técnica y por la ciencia", y donde se señala que la técnica "no deja nada intacto en la vida humana". No vamos a describir todas las características de esta situación actual, pero sí la caracterización de esta sociedad así originada.

Jaspers, como hemos señalado ya, es un hombre preocupado por la historia, no como saber histórico, sino como realización de la historia. Por eso se afanó en buscar el origen de la historia, al tiempo - eje donde ha surgido nuestra civilización actual y el fin de la historia, fin que es entendido por él como unidad de la humanidad. Entre el tiempo - eje y la unidad de la humanidad, como situación actual que viene del tiempo - eje y va a la unidad de la humanidad, se plantea el presente como "realidad" actual y como existente - presente.

La situación del mundo técnico ha perdido su unidad - sustancial que venía siendo realidad desde el tiempo - eje, hasta el punto de que "lo que ha sido el hombre durante milenios - parece hoy derrumbarse". Más aún, ha perdido también la idea de totalidad que posibilitaba su marcha hacia la unidad de la humanidad y ha quedado a la deriva en el presente, en un presente - sin perspectiva de pasado y de futuro. Esta sociedad, así, ha dejado de ser una comunidad. De comunidad sustancial se ha convertido en masa, en sociedad técnica.

Quizá sea en El ambiente espiritual de nuestro tiempo, obra en la que precisamente el punto central es el análisis de la situación presente, donde mejor analiza la posición del individuo en la sociedad de masas (59).

Después de afirmar que "técnica y masa se han generado recíprocamente" y que, por tanto, "régimen existencial técni

co y masa vienen a ser la misma cosa", se pregunta por la masa y dice de ella que "no es algo unívoco", que "la masa en sí no sabe lo que quiere", que "el régimen de masas exige un aparato existencial universal, que destruye el verdadero mundo existencial humano" (60).

Pero no vamos a entretenernos en el análisis de la sociedad de masas, puesto que, sin duda, a nosotros nos interesa más el individuo que vive en un régimen de masa. De este hombre, se dirá que "cuando existe en la masa, no es, empero, en la masa, él mismo ...". Se siente "inseguro", "impotente ...". Los individuos, en un régimen de masa, "se enlazan eficazmente por virtud de intereses y finalidades de la vida empírica ...". El individuo en la masa es "un término medio ... El ser humano es reducido a lo general ..., el predominio del aparato favorece a los hombres que tienen la capacidad que aquí se cotiza: libres de escrúpulos ...". (61). El régimen de masa destruye, en definitiva, al sí mismo sometiéndolo a un nivel de mera existencia empírica y creando a la vez un mundo que "impone a todo la servidumbre ... lo que no cabe dentro de él, lo destruye", llega incluso a implantar "organizaciones para hacer olvidar y tranquilizar".

Esta situación no es aplicable solamente al educando, al sujeto de la educación, sino a todo lo que interviene en el proceso educativo. Si el educando es masa, el educador también

lo es y la realidad misma está masificada. En el régimen de masa se ha producido una escisión entre la comunidad sustancial y la técnica de modo que se produce un régimen existencial imbuído total y absolutamente por el factor masa.

A pesar de esta situación de masa creada por la técnica, Jaspers considera a ésta, junto con la ciencia, como un valor importante de la situación actual. Es para él una nueva base de posible punto de partida para el hombre como lo fueron la prehistoria, la fundación de las grandes culturas antiguas y el tiempo - eje (62).

Señala también a la ciencia y la técnica como raíz de la idea de progreso, pues "es en ella solamente donde cobra su verdadero sentido". Más aún, gracias a la técnica se ha producido en el mundo un fenómeno realmente extraordinario, desconocido hasta ahora y que está lleno de grandes posibilidades: una historia única para todos los hombres. "La técnica ha producido la unificación del mundo al hacer posible una rápida comunicación nunca conocida anteriormente. La historia de la Humanidad 'única' ha comenzado. Toda ella está ya sometida al mismo destino" - (63). Esta situación de la humanidad es realmente importante pues pone a los hombres más cerca de conseguir la unidad de la humanidad.

Pero esto es más bien apariencia que realidad. Sería - así si efectivamente la comunicación, posibilitada por la técnica

ca, pusiera a los hombres más cerca. Podemos preguntarnos si es esta situación que favorece sin duda la posibilidad de que se en-table la relación entre los hombres de un modo más constante, - más amplio y en mayor número de actividades, favorece igualmente la comunicación de existencias. La técnica crea realmente estas posibilidades, pero también y al mismo tiempo unas situaciones en las que el individuo no intenta entrar en comunicación - con el otro, sino más bien apoderarse de él. Situaciones en las que más que tender a un desarrollo personal origina un estado - en que se renuncia al sí-mismo.

Si la educación es la realización del sí-mismo en co-municación con el mundo, podemos preguntarnos cómo habrá que entender la educación en un régimen de masa según lo que hemos dicho del sí-mismo y de la masa, y qué clase de comunicación se - establece entre el sí-mismo y el mundo. Primeramente si se da - comunicación y, en segundo lugar, qué características tiene.

Si el individuo en un régimen de masa es un tipo me-dio, si, más que un yo, es un miembro de un colectivo, y si lo que la masa pide se reduce al término medio, podemos decir que la educación en sentido técnico queda reducida a lo general, lo válido para todo. La educación, lejos de contribuir a la reali- zación del sí-mismo, lo destruye. "En una palabra, la educación atenta contra la subjetividad, la intimidad, la historicidad, - la libertad, la comunicación y la trascendencia" de los hombres.

(64). La educación es adiestramiento. Y, si toda educación lleva una carga de intencionalidad, la educación planteada como - tarea técnica, en cuanto que es adiestramiento, es pura intencionalidad, de modo que no sólo dificulta la comunicación, sino que la imposibilita. Más que comunicar, hace comunicados.

No hay comunicación porque se ha renunciado a ser sí-mismo y como consecuencia no entran dos sí-mismos en relación - ni como existencias, ni siquiera como sí-mismos a través de unos contenidos. No hay, pues, comunicación, sino transmisión de determinados contenidos. Como la educación planteada como tarea - técnica no pretende la realización del sí-mismo, no le pone a - éste frente a la idea de totalidad ni frente a la sustancia de la totalidad, abriendo al sí-mismo a un mundo lleno de posibilidades, sino que únicamente le pone en contacto con lo que interesa para obtener un hombre de tipo medio, que no sea él-mismo, sino a un hombre en la inseguridad y en la impotencia, sin identidad ni mismidad.

Se está educando al individuo para tener éxito, ser - eficaz en el mundo, para producir, etc., y no para ser más hombre, ser más sí - mismo, conocerse mejor, producirse a sí - mismo ..., para realizarse realizando el mundo. Este hombre, así - educado, más que ser - en el - mundo y ser - con - el - mundo, es un ser - enfrentado - al - mundo al cual intenta dominar. Y como no lo consigue, se le escapa el mundo y su sí - mismo con

él. Por ello esta educación es la fomentada por los regímenes - totalitarios. "Ellos organizan la educación a manera de un aparato mecánico, de acuerdo con puntos de vista técnico-científicos, y, en particular, psicológicos. La reducción de la educación a la preparación del hombre como una herramienta útil de - trabajo y como una función obediente, produce, en suma, un impulso vital de participación en un poder que Promete conducir a un futuro grandioso. Se trata aquí de una planeada y fuerte 'cons--trucción' humana ('Menschenbau'), no de formación de individuos o personalidades" (65).

El curriculum de este tipo de educación, al haber perdido el sentido de la totalidad, queda reducido a lo práctico, a lo útil, a lo inmediato, a lo rentable. Es descrito por Jaspers con las siguientes palabras: "que se enseñe lo que es aplicable a la vida, que se mantenga la inmediatez de lo vital, entendiéndose por vida la manera de acomodarse y abrirse paso en la existencia, incluso la reglamentación del tráfico en las grandes - ciudades" (66),

Si éste es el criterio que ha de seguirse para la im-plantación del curriculum en este tipo de educación técnica podemos preguntarnos qué hombre resultará o, más exactamente, qué hombre se intenta conseguir. He aquí a este hombre, según las - palabras del filósofo: "Se quieren formar personalidades y se - pide por una parte practicismo, al que se llama capacidad y por otra parte desenfreno como concesión respecto de las inclinacio

nes y gustos en la forma en que se manifiestan en todos y que - se llama naturalidad ... Se quieren individuos que viven entre sí sin razonamientos y se anula la posibilidad del hombre por sí - mismo responsable" (67).

Esta es, en definitiva, la educación planteada como - tarea técnica tal y como es referida por Jaspers:

"La educación que trueca al hombre en un instrumento de trabajo útil y en una función sumisa engendra la sensación vital de la participación vital en un poder que promete un futuro maravilloso. Tal concepción conduce a un funcionalismo, a entender al hombre como un material ... La personalidad fenece ...; es valorada según fuerzas vitales, dotaciones intelectuales, historicidad técnica y trabajo funcional; cuando resultan inútiles son sacrificados en el trabajo" (68).

3.2. La educación como perfeccionamiento.

Las diferencias entre la educación planteada como tarea técnica y la educación como perfeccionamiento, saltan a la vista a poco que profundicemos en la filosofía de Jaspers. Más - aún, podemos ver que es la educación en este segundo sentido la más acorde con los planteamientos filosóficos del pensador de - la existencia.

En principio, hemos de afirmar que el término perfeccionamiento no es exactamente jaspersiano, pero que lo empleamos aquí porque es el más utilizado para definir la educación -- como contrapuesto generalmente a instrucción y porque además, -- de alguna manera, está muy próximo a la concepción de Jaspers. Mannheim ha perfilado los conceptos de formación, instrucción, enseñanza y educación, como hemos señalado ya al respecto (69).

La educación como perfeccionamiento suele considerarse como realización personal, madurez (proceso de maduración), formación ..., y suele entenderse como relación profunda que -- afecta a lo más íntimo de nuestro ser, a nuestra misma personalidad. Jaspers utiliza el término formación (70), y es entendido por él, según ya hemos visto, como la constitución en nosotros de una segunda naturaleza mediante la conjunción de lo congénito y lo tradicional. En este sentido, formación y perfeccionamiento, en líneas generales, vienen a ser coincidentes. Además, la educación como perfeccionamiento viene a coincidir en líneas generales con la concepción filosófica de Jaspers, ya que una y -- otra pueden ser entendidas en el sentido de realizarse, llegar a ser plenamente hombre, hacerse, etc..

Si como acabamos de decir la formación (educación) -- constituye en nosotros una segunda naturaleza a través de lo -- congénito y lo adquirido por devenir tradicional, el sujeto educativo se encuentra en el proceso de realización personal sien-

do, por una parte, sí - mismo - un sí - mismo no acabado - y, - por otra, en medio de las cosas, en medio del mundo. Luego el educando es sujeto y como tal es también miembro de un todo nominado como unidad sustancial.

Las consecuencias de esta situación de cara a la educación son importantes. En primer lugar digamos que quien entra en relación con el mundo es un sujeto que quiere ser sí - mismo, y que este caminar hacia la consecución del ser - sí - mismo es, en definitiva, el proceso educativo. Pero, además, el mundo con el que entra en contacto el sí - mismo es un mundo presente, pero no reducido al mero presente, sino en tensión pasado - futuro. Y no reducido, en consecuencia, al mundo de las cosas, a lo material, a lo inmediato, sino que se trata de un mundo presidido por la idea de totalidad.

El colectivo al que pertenece el hombre no puede ser - la masa, pues en esta situación no se ha perdido la idea de totalidad, como ocurre en la sociedad técnica. Tal colectivo tiene - historia y por lo tanto ha de ser una comunidad sustancial, en la cual el sujeto en comunicación tiende a la consecución de su sí - mismo. Esta comunidad no ha de entenderse, en perspectiva jaspersiana, como comunidad humana solamente, sino en el sentido más amplio del yo - otro. El hombre (el yo) no está en comunidad únicamente con "el otro", sino que también lo ha de estar con "lo otro", aunque "lo otro" tampoco puede ser algo meramente

objetivo, a pesar de que es objeto, sino vivenciado.

La educación, en la comunidad sustancial, persigue la realización del ser-sí-mismo, de todos los sí-mismos que forman dicha comunidad y fomenta la intimidad, historicidad, libertad, comunicación y trascendencia. Es formación pero también es instrucción, pues no trata sólo de constituir una segunda naturaleza en los sujetos, sino también en hacer que éstos sean miembros auténticos de la comunidad. Ello se consigue, en primer lugar, mediante la transmisión de la cultura de la comunidad, pero también capacitando al individuo para el ejercicio de un trabajo. "La pretensión de educar a los niños en la escuela para - hacerlos miembros útiles de la comunidad significa dos cosas diferentes; en primer lugar, la evocación del espíritu histórico de la comunidad, de la vida en sus símbolos. Los niños deben ser 'llenados' con estos contenidos en cotidiana naturalidad, por medio de la vida pasada de tal comunidad, en el modo de trato, la lengua y por la presencia (*Gegenwärtigkeit*) de la realidad - (*Wirklichkeit*) humana del educador. En segundo lugar, enseñar y ejercitar aquello que es condición previa para el trabajo y la profesión. Los dos modos de educador son indispensables" (71).

De donde resulta que la educación como perfeccionamiento ha de ser entendida como formación y como instrucción, y en la instrucción hemos de incluir también las aptitudes y capacidades técnicas. Por eso Jaspers entiende la comunidad sustancial

y la sociedad técnica en íntima relación, formando una unidad.

La comunicación establecida en la comunidad sustancial es también de comunicados. Más aquí éstos sólo son, en cuanto - contenidos, medio en el que entran en comunicación dos sí-mismos. Hay comunicación porque hay dos sí-mismos que entran en relación, no sólo transmisión de contenidos. ¿De qué comunicación se trata de comunicación existencial o de comunicación no existencial?.

Ya desde este momento podemos dejar aclarado que la - mera comunicación existencial en educación es muy difícil. Según Redondo García, es imposible ya que en toda educación hay - siempre "intencionalidad" y "desigualdad" mientras que en la comunicación existencial debe haber igualdad y carencia de pretensiones, de coacción, y respeto a la libertad e intimidad del otro: "sé tu mismo". Todo ello necesita algunas precisiones que haremos en el punto siguiente al hablar de la educación como comunicación.

Cifrándonos a la educación como perfeccionamiento podemos afirmar que efectivamente hay comunicación, como ya hemos dicho, y que esta comunicación es objetiva, no existencial, y que como tal, lejos de impedir la comunicación de existencias, pone a los sí-mismos en condiciones favorables para la comunicación de existencias. Si en algún momento dificulta la posibilidad de entrar en comunicación existencial, no se realiza una comunicación como perfeccionamiento, sino un adiestramiento, con lo que

se ha caído en una educación planteada como mera tarea técnica.

Las dificultades en esta educación como perfeccionamiento pueden surgir también del curriculum, de los contenidos. Como ya hemos referido en varias ocasiones, la educación o formación, para Jaspers, es por herencia biológica y por devenir tradicional. Lo que el hombre adquiere puede ser "por el mundo factible histórico en que el individuo crece y dentro de él por educación metódica por parte de los padres y de la escuela, por establecimientos de libre acceso y utilización y, finalmente, - por lo que en el transcurso de la vida oye y aprende" (72).

El curriculum, pues, ha de venir determinado por la comunidad sustancial donde el hombre crece. Cuando la comunidad no ha perdido sus contenidos, entonces esa comunidad presidida por la idea de totalidad establecerá un curriculum que pondrá a los educandos en "contacto con la grandeza de la vasta totalidad". Otro es el caso en que la comunidad ha perdido la sustancia de totalidad y en consecuencia elabora un curriculum peculiar, que ya hemos descrito.

Los contenidos de la educación han de estar, por lo tanto, de acuerdo con el momento presente, que es momento en que se desarrolla el sí - mismo y donde existe la comunidad en que vive el sí - mismo. Ello no es suficiente. Es necesario que, del mismo modo que el sí - mismo y la comunidad han de estar en perspectiva histórica y presididos por la idea de totalidad, también

ellos lo estén. Contenido no es aquí pues, sinónimo de cultura (imagen del mundo objetivo - vivencial)..Y la cultura no tiene partes, sino que es totalidad.

De aquí surge un nuevo problema referido al plano de la práctica pedagógica y que, si bien no es abordado por Jaspers directamente, es una consecuencia lógica de lo que acabamos de - decir respecto a que los contenidos han de estar presididos por la idea de totalidad y es consecuencia también de lo que dijimos al tratar el problema de la concepción del mundo (imágenes del mundo), y que además es tratado por él, de alguna manera, al hablar de la crisis de la Universidad alemana y que está latente en todo su planteamiento filosófico. Nos referimos a la práctica pedagógica de la división en ciencias y letras, y no sólo como parte de un todo, sino incluso como mundos distintos. Ya Comte hablaba de la "especialización ciega y despersiva que caracteriza profundamente al espíritu científico actual" (73).

Desde el punto de vista de Jaspers, esta división, al menos tal y como se realiza en la actual praxis pedagógica, no es correcta. Según él habría que hablar de cultura como totalidad. Las ciencias (ciencias - letras) parcelan la realidad, por eso, si bien él no rechaza la ciencia, reconoce que el hombre - no puede quedarse en esa parcelación, sino que ha de ser superada; lo que acontece con la filosofía que es conocimiento de la totalidad. "Porque la ciencia, que proporciona un conocimiento

parcial de las cosas, no puede ser sino instrumento de la filosofía, que es la que específicamente aborda el conocimiento total del ser subyacente a todas esas cosas y la única que, en -- consecuencia, puede proporcionar una respuesta a las preguntas radicales que el hombre se formula ante la perplejidad de la existencia" (74).

La ciencia no consigue un conocimiento del ser, ni da objetivos para la vida, ni responde a preguntas sobre su propio sentido, sino que ello es tarea de la filosofía (75). Como consecuencia, el aprendizaje de las ciencias no debe hacerse parcialmente, sino bajo la idea de totalidad (76). La institución escolar debería capacitar al individuo para el acceso al espíritu de la totalidad. "La enseñanza escolar fué constantemente dispersada con planes ... Creaba realmente una base espiritual. Todo otro saber era adquirido fuera de la escuela o posteriormente. La escuela creaba los fundamentos intelectuales y espirituales -- que capacitaban la apropiación ("Aneignung") de todo lo demás. Hoy en día, hasta en las universidades y escuelas superiores técnicas, se ha llegado a formar el siguiente cuadro de cosas: horarios interminables, clases y ejercicios más necesarios, cierre de la ruta libre y espiritual de los estudiantes, distracción de muchas disciplinas y conocimientos; después, gran erudición en los exámenes, pero 'tullimiento' ("Erlahmen") de la vida original y espiritual" (77).

3.3. La educación como comunicación

Ni en la educación planteada como tarea técnica, ni - en la educación como perfeccionamiento se da la auténtica comunicación, la comunicación de existencias. A lo sumo, se dan en la educación como perfeccionamiento condiciones favorables para la comunicación de existencias, pero no ella misma.

Entre la educación y la comunicación hay una relación de necesidad, de tal forma que llega a afirmar que "a la base - de toda educación -ya se entienda ésta como autoeducación, ya - como heteroeducación- está siempre la comunicación". La educación sin comunicación es imposible (78)

Pero, ¿de qué comunicación se trata?. Entiende la educación como "comunicar a otro intencionalmente una perfección". Para él toda comunicación entraña intencionalidad y desigualdad entre los comunicantes. Realidades ambas contrarias a la comunicación existencial, donde la máxima coacción posible es "querer que el otro se esfuerce, como yo me esfuerzo, por llegar a ser él mismo en su verdad. ¡No me imites, sigue tu camino!. He aquí todo el sentido coactivo que admite la comunicación. El 'sé tú mismo'; o el 'llega a ser el que eres', más que un precepto, es una llamada, una incitación".

Ni es posible la intencionalidad en la comunicación - existencial. La libre comunicación de existencias es un diálogo

sin pretensiones, en el que cada uno abre de par en par las --
puertas de su intimidad al otro, respetando su libertad ..." --
Ni es posible la desigualdad, ya que "mientras los dos seres no
puedan instalarse al mismo nivel y proclamar entre ellos una --
igualdad espiritual absoluta, la comunicación es imposible".

¿Cómo ha de ser este nivel? "... no se trata, dice, --
de hacer comparaciones aritméticas, imposibles en la realidad --
existencial; esta igualdad consiste solamente en la plena acep-
tación del otro, en la promesa de considerarle como un sí mismo,
como un sujeto". ¿Es posible esta desigualdad en la educación?
Para Redondo García, al parecer, no lo es, pues en la educación
se da siempre la jerarquización y la coacción. "En la educación,
la perspectiva es distinta. Se trata de una relación típicamente
jerárquica, en la que media una coacción expresada por la rela-
ción de desigualdad que existe entre el maestro y el discípulo".

Por ello, continúa este autor, es suficientemente cla-
ro que en la educación no es posible la comunicación de existen-
cias en sentido jaspersiano, y por si aún pudiera quedar alguna
duda con las citas anteriores añade una última precisión: "la --
educación consiste en tratar a un sujeto como objeto". Ahora --
bien, no es una mera comunicación objetiva, sino algo intermedio
que "participa de ambas sin identificarse con ninguna" (79).

Para el profesor Sarramona también el proceso educativo es esencialmente comunicación. Define la educación como - "un tipo de comunicación que pone en relación a dos personalidades con el deseo de lograr un mutuo perfeccionamiento" y seña la como requisitos fundamentales de toda comunicación auténtica: actitud abierta, participación, interacción y concepción democrática.

Para él es posible una comunicación "auténtica" en -- educación dados determinados presupuestos. Uno de esos requisitos es la igualdad. ¿Se da esta educación? ¿Cómo? Dice él: "hay que destacar que cuando afirmo que la auténtica comunicación -- educativa entraña igualdad de los interlocutores, no me refiero a una igualdad de ciencia ni siquiera en formación, sino en desigualdad" (80).

También para nuestro autor la educación puede ser posible únicamente gracias a la comunicación. ¿Cómo se verifica -- ésta en el proceso educativo?. Poco habla Jaspers de las instituciones escolares y por ello es difícil averiguar cómo se realiza para él la comunicación en ellas. Otra cosa sucedería si nos refiriéramos a la educación en sentido amplio de realización del sí mismo no referido solamente a la tarea escolar. En este segundo caso, en sentido amplio, es válido aplicar a la educación lo que dijimos en la primera parte de un modo general. Pero nuestro caso es ahora referirnos a la comunicación que se desarrolla

en el proceso educativo en las instituciones escolares.

En el ámbito escolar la comunicación del sujeto educativo (el sí-mismo educando) con el mundo, se realiza fundamentalmente a través del profesor; también mediante la propia institución, los otros sí-mismos educandos ... Hablaremos únicamente de la relación profesor - educando. De las otras no habla -- Jaspers directamente refiriéndose a la educación institucional, ya que para él es el pedagogo quien pone en contacto con "el espíritu de la totalidad".

¿Cuál es la función del profesor?. Será conveniente - aludir a dos situaciones que para Jaspers son claramente distintas: la situación de la comunidad en la que la presencia de la totalidad es clara y la situación en que dicha presencia es problemática. Cuando la presencia de la totalidad se hace patente en la comunidad sustancial y en consecuencia en la educación "la faena personal del pedagogo es, como tal, apenas consciente. Entregado a su misión, se pone al servicio -sin pretender hacer experimentos- de la corriente del advenir humano que fluye en la regularidad de una garantizada continuidad" (81).

Cuando la presencia de la totalidad es problemática, entonces la educación es insegura y difusa, y la tarea del pedagogo también lo es. Por eso unos se dedican a transmitir como absoluto y como dogma lo que para ellos no se evidencia con tal

incondicionalidad, otros se limitan a un aprendizaje técnico, - otros no superan los ámbitos de la experimentación. La educación en este sentido está mas cerca de la educación técnica que de la educación como comunicación.

Pero dejemos la educación tal y como se da en la realidad de las instituciones escolares del mundo actual y situémonos en la idealidad de la comunidad sustancial. En ella el pedagogo tiene una clara tarea de servicio: "supone la severa gravedad con que a la nueva generación ha de hacerse accesible el espíritu de la totalidad como formación, sobre cuya base ha de vivir, trabajar y actuar". (82).

¿Puede llamarse esta tarea comunicación existencial?.

La postura del pedagogo aparece claramente en una posición jerárquica superior a la del educando, como autoridad frente a la libertad de éste. Además, hay una objetivación del alumno por parte del profesor. Una y otra, desigualdad y objetivación, se formulan como contrarias a la libertad y a la subjetividad postuladas por Jaspers.

La primera de ellas, es decir, la desigualdad debida a la autoridad que se enfrenta a la libertad individual, se podría salvar, como dificultad para engendrar una comunicación existencial, siempre y cuando se cumplan las exigencias postuladas por Jaspers y que ya vimos al estudiar la situación comunicativa de mandar y servir.

En efecto, Jaspers admite que en el mandar y servir hay desigualdad y dependencia, pero no hasta el punto de que peligre la comunicación existencial. La conclusión está, según él, en el amor: "en la bondad hacia el subordinado y en la devoción al superior hay comunicación".

También alude a la igualdad cuando se refiere a las - características fundamentales de la comunicación existencial y la presenta como una de tales características. Dice que para que entre los hombres haya comunicación existencial es necesaria una - perfecta igualdad. Igualdad que ha de consistir según él en "ex-perimentarse al mismo nivel", en "apropiarse del otro estando - dispuestos a ser apropiados por el otro". En este sentido decía mos entonces, "cabe una comunicación existencial entre amos y - esclavos, maestros y discípulos".

Lo que ya es más difícil de salvar es la objetivación. Pero aún habría una posibilidad: que el pedagogo más que transmisor de una cosmovisión (no podemos olvidar que él en cuanto sujeto tiene "su" propia imagen del mundo y no "la" imagen del mundo) sea estimulador para que cada uno como sujeto se aproxime a la - imagen del mundo, para que cada uno sea sí - mismo. Pero ello - sólo puede ser posible cuando no sólo es sí - mismo el educador, sino también el educando y ello sucede, y no siempre, en la edu-cación superior.

¿Habría desaparecido toda objetivación en esta situación? De ninguna manera. Se habría conseguido disminuir, pero no se habría conseguido que desapareciera. Hay, todavía, algo muy importante en Jaspers que hace difícil que la comunicación educativa sea existencial: es la intencionalidad.

La educación jaspersiana no sólo es intencional (como toda educación), sino que él positivamente insiste en que ha de serlo. Recordemos cómo el pedagogo tiene una tarea específica: "hacer accesible el espíritu de la totalidad".

A ello alude Millán Puelles con las siguientes palabras: "La educación es 'intencional'. Se orienta hacia un objetivo que le da sentido y dirección ... Ese objetivo (*"Zweck"*) que el educador persigue separa radicalmente la educación y el puro juego interexistencial. Pero no es menos cierto, sin embargo, - que el objetivo en cuestión afecta a algo que es esencialmente subjetivo: la personalidad de un educando. De aquí que, aunque intencional y premeditada, la educación nunca pueda ser una mera técnica, sino que constituya justamente uno de los obstáculos ante los cuales, de forma irremediable, fracasa la ilusión de un absoluto dominio humano sobre el cosmos". (83).

Hemos de concluir por lo tanto con Redondo, Millán Puelles y Fermoso, autores que han estudiado este tema en Jaspers, que en educación es imposible tanto la comunicación exclusivamente técnica como la solamente existencial. "Ya se ve,

por consiguiente que la educación se mueve en una zona intermedia entre la mera técnica y la pura comunicación existencial. - Participa de ambas, sin identificarse con ninguna" (84). "La -- educación, en última instancia, objetiviza al educando y destruye la comunicación humana. Y cada vez que pueda decirse que el educando ha sido objetivado, estaremos más próximos a la educación como comunicación. Pero si se evita toda objetivación, la educación resultaría una comunicación existencial entre iguales, que no se da tampoco en la educación institucionalizada". Y concluye Feroso: "la educación de nuestras escuelas tiene algo de técnica y de comunicación; pero no puede identificarse absolutamente con ninguna de las dos". (85).

Por su parte Millán Puelles sostiene que "la empresa educativa se encuentra, de esta suerte, ante un doble peligro, ya que puede caer en la tentación fácil de tomar como puro objeto al educando, en cuyo caso se convierte en técnica, o bien ser víctima de la ilusión de prescindir de toda objetividad, por donde se vendría a confundir con una libre y espontánea comunicación de existencias. El educador, por tanto, habrá de moverse con un - tino exquisito y una habilísima discreción, equidistando igualmente de la mera técnica y de la pura comunicación intersubjetiva" (86).

Incluso el mismo Jaspers parece llegar de modo explícito a la misma conclusión, según ~~referencia~~ de Millán Puelles en

el estudio citado: "entre el dominio técnico de las cosas y de la libre comunicación de existencias se encuentra aún el campo del cuidar y del educar; lo otro es tratado, ciertamente, toda vía como objeto, pero al mismo tiempo reconocido en su peculiaridad".

El sujeto -el educador-, en efecto, objetiva al educando, pero no lo trata como cosa, incapacitándolo para un encuentro personal. Se da una comunicación que puede ser llamada comunicación personalizada. "La educación o es de la persona total o no es educación, sino adiestramiento, desenseñanza, amaestramiento. Si es de la persona, necesariamente habrá de usar de la comunicación. Y si hablamos de educación personalizada habrá que usar de la comunicación personalizada" (87).

Esta terminología no es de Jaspers pero pensamos que puede reflejar esa peculiaridad que él reconoce en el campo del cuidar y educar y que indudablemente responde a la concepción -de educación personalizada tal y como hoy es entendida y que ha sido definida como una actividad que "responde al intento de estimular a un sujeto para que vaya perfeccionando su capacidad -de dirigir su propia vida o, dicho de otro modo, desarrollar su capacidad de hacer afectiva la libertad personal, participando con sus características peculiares en la vida comunitaria" (88).

- 1.- Cf. Discurso ..., p. 102
- 2.- Cf. Libertad y planificación social, trad. de R. Landa. P. C.E., México, 1946, p. 232
- 3.- Sobre ello: REBLE, A., "Menchenbild und Pädagogik", en Die Deutsche Schule 58 (1964) 665-676; BREZINKA, W., "Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik", en Zeitschrift für Pädagogik 15 (1969) 63-74; RUCKRIEM, G., "Universal Humanismus und das Wesen des Pädagogischen als Begegnung", en: VARIOS, Personale Erziehung, hrsg. von B. Gerner, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, pp. 249-271.
- 4.- Así lo confirma una obra de cuño metafísico desde los presupuestos heideggerianos: FINK, E. Metaphysik der Erziehung - im Weltverständnis von Plato und Aristoteles, V. Klostermann, Frankfurt. Para el método, puesto en las ciencias humanas e historia de la pedagogía y la teoría de la educación: FLITNER, W., "Stellung und Methode der Erziehungswissenschaft", Zeitsch. f. Päd. 2 (1956) 65-73; MOLLENHAUER, K., "Pädagogik und Rationalität", en Die Deuts. Schule 56 (1964) 665-676; SEILER, H., "Moderne Wissenschaftstheorie und Erziehungswissenschaft. Bemerkungen zum Programm der empirischen", en Zeitsch. f. Päd. 15 (1969) 501-528; BREZINKA, W., "Von Pädagogik zur Erziehungswissenschaft", I-II, en Zeitsch. f. Päd. 14 (1968) 317-734; 435-475; BARTH, P., Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleuchtung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967
- 5.- Es significativo que una de las recopilaciones últimas de varios escritos suyos lleve este título. Nos referimos a: - Was ist Erziehung? Ein Lesebuch, Piper, München, 1977, 388 pp. Además de las obras estudiadas, señalamos como de interés al respecto: Escritos psicopatológicos, trad. de B. Ontto, Gredos, Madrid, 1977. Sobre la reflexión jaspersiana en torno a la formación y educación: TOLLKOTERR, B., Erziehung und Selbstsein. Das pädagogische Grundproblem im Werke von Karl Jaspers, A. Henn, Düsseldorf, 1961; FERMOSO ESTEBANEZ, P., "Jaspers, filósofo de la educación", en Revista de Ciencias de la Educación 86 (1976) 171-198; MARGIOTTA, U., "Educazione dell'uomo come educazione alla trascendentalità" en I Problemi della Pedagogia 4, 19 (1973) 474-494. Sobre "el filósofo, médico de la civilización": KREMER-MARIETTI, A., o.c., p. 41 y ss. Para el papel del filósofo en relación con el político y el quehacer de aquel en la "transformación de la manera de pensar": GABRIEL, L., o.c., p. 177 y ss.
- 6.- Una apreciación de la perspectiva dialéctica en: SPAEMANN, R., "Dialektik und Pädagogik", en Pädagogische Rundschau - 15 (1961) 21-36; KLAFKI, W., "Dialogik und Dialektik in der

gegenwärtigen Erziehungswissenschaft", en Zeitsch. f. Päd. 10 (1964) 513-537. Para la orientación antropológica: ELZER, H.M., "Grundfragen der gegenwärtigen Anthropologie und die wissenschaftliche Pädagogik", en Bildung und Erziehung 3 - (1950) 81-104; LOCHNER, R., "Über das Grundverhältnis zwischen Anthropologie und Erziehungswissenschaft", en Bildung ... 6 (1953) 113-122; BOLLNOW, O.F., "Der Einfluss anthropologischer Einsichten auf das Erziehungsdenken", en Bildung ... 8 (1955) 477-483; NOSBUSCH, J., "Moderne Anthropologie und ihre Bedeutung für Pädagogik", en Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 37 (1961) 269-291; SCHALLER, K., "Anthropologische Perspektiven der Pädagogik", en Päd. Rund. 18 (1964) 365-377; DERBOLAV, J., "Kritische Reflexionen zum Thema Pädagogische Anthropologie", en Päd. Rund. 18 (1964) 751-767. Una contraposición de ambas direcciones: -- KLAFFKI, W., "Pädagogisch-dialektische oder anthropologisch-existenzphilosophische Grundlegung der Erziehungswissenschaft", en Zeitsch. f. Päd. 4 (1958) 353-361.

- 7.- Cf. "Jaspers, filósofo ...", p. 186. Para la perspectiva pedagógica de la filosofía existencial: THIELICKE, H., "Bildung als Begegnung mit der Wahrheit", en Universitas 7 (1952) 561 y ss.; BOLLNOW, O.F., Existenzphilosophie und Pädagogik, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959; RUCKRIEM, W., "Existentiellles Denken in der Erziehung", en: VARIOS, Personale ..., pp. 212-223; FATONE, W. El existencialismo y la libertad creadora, - Argós, Buenos Aires, 1949; LANIGAN, R.L., Speaking and semiology. Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of - existencial communication, Mouton, The Hague, 1972; LESNOFF-CARAVAGLIA, G., Education as existencial possibility, Philosophical Library, New York, 1972; VANDENBERG, D., School rules and their enforcement in analytic-existential perspective, en Educ. Theor. 22 (1972) 303-308; VALDERREY, C., "Comunicación y desarrollo humano en la filosofía de Gabriel Marcel", en Arbor 82 (1972) 205-210; GABRIEL, L., "En homenaje a Gabriel Marcel. Filosofía de la segunda persona", en Fol. Hum. 12 (1974) 849-855; KHOBYAR, H., "Educational import - of Heidegger's notion of truth as letting-be", en Philos. - of Educ. (Edwardsville, Ill.), 1974, 47-58.

- 8.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 101.

- 9.- DURKHEIM, E., Education et sociologie, F. Alcan, Paris, 1938, pp. 35-73 ("L'Education, sa nature, son rôle"); AZEVEDO, F. de, Sociología de la educación. Introducción al estudio de - los fenómenos pedagógicos y de sus relaciones con los demás fenómenos sociales, F.C.E., México, 1973, pp. 92-102 ("La - educación, proceso social general"). El sentido jaspersiano de la procesualidad individual e histórico-general: RICOEUR, P., "Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf den Wege der Kommunikation", en: VARIOS, -

Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, Piper, München, 1953, pp. 110-125.

- 10.- FERMOSE ESTEBANEZ, P., "Jaspers, filósofo ...", p. 186. Sobre el significado pedagógico del encuentro: BOLLNOW, O.F., "Begegnung und Bildung", en Zeitsch. f. Päd. 1 (1955) 10-32; ID., "Vom Wesen geschichtlicher Begegnung", en Zeitsch. f. Päd. 2 (1956) 242-248; ROTTEN, E., "Erziehung als Begegnung", en Pädagogische Blätter 6 (1955) 245 y ss.; GIESE, H., "Untersuchungen zum Wesen der Begegnung", en Zeitschrift für allgemeine Medizin und Therapie 2 (1948) 490 y ss.; DERBOLAV, J., "Existentielle Begegnung" und "Begegnung im Problem". -- Ein Beitrag zum Gespräch von Existenzphilosophie und Pädagogik", en Zeitsch. f. Päd. 3 (1957) 150-169; PROHASKA, L., - Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer granzheitlichen Erziehungslehre, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961; LAIN ENTRALGO, P., "El problema de la comunicación interpersonal", en Cuadernos Hispanoamericanos 147 (1962) 1-15.
- 11.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 119.
- 12.- ID., El ambiente ..., p. 101.
- 13.- Para el concepto de persona, central en el pensamiento dialógico y también en el jaspersiano: HEITGER, M., "Über die Bedeutung der Personalität im pädagogischen Verhältnis", en: VARIOS, Personale ..., pp. 224-248; GEBNER, B., "Person -- gerechte Erziehung. Pädagogische Meditationen zur Personlehre Romano Guardinis", en Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 42 (1966) 198-220; BINSWANGER, L., Artículos y conferencias escogidas, I-II, trad. de M. Marín Casero, Gredos, Madrid, 1973, p. 139 y ss., 166 y ss., 310 y ss. Además de los lugares clásicos: LERSCH, Ph., La estructura de la personalidad, trad. de A. Serrate, Herder, Barcelona, 1962; CARUSO, I.A., Bios psique, persona. Introducción a la psicología profunda en general, trad. de M. Espadas, Gredos, Madrid, 1965; ALLPORT, G.W., La personalidad. Su configuración y desarrollo, trad. de I. Antich, Herder, Barcelona, 1966; GEBSATTEL, V.E. von, Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad, trad. de B. Romero, Gredos, Madrid, 1969.
- 14.- En el análisis de Jaspers sobre el "sí-mismo", de la mano de Kierkegaard, se dice: "El hombre no existe, si no existe como "individuo". No puede disolverse en algo de tipo universal, sin perder la existencia; pero en la medida en que es meramente singular no es "sí-mismo". Devenir del sí-mismo -- significa que lo universal deviene en lo singular y ninguno de los dos es dejado a un lado. Pero el "sí-mismo" como devenir no es un proceso que discurre sin más, tal vez, como la sucesión de las edades de la vida, sino que lo central del "sí-mismo" es que aquí algo se comporta para consigo mismo;

en este comportarme conmigo mismo radica el proceso del -
devenir". Cf. Psicología de las ..., p. 540

- 15.- JASPERS, K., Psicopatología ..., I, p. 362
- 16.- ID., Filosofía, II, pp. 307-318
- 17.- ID., Ibid., II, p. 309. Remitimos al análisis del "Dasein" y de las formas de comunicación objetiva establecido más -
arriba ("Daseinssolidarität", "Interessengemeinschaft", --
"Mitteilung", "Kommunikation")
- 18.- ID., Ibid., II, p. 309
- 19.- ID., Ibid., II, p. 312
- 20.- ID., Ibid., p. 314. Esta tipología jaspersiana se aclara -
desde las influencias de Dilthey y Spranger: DILTHEY, W.,
"Beiträge zum Studium der Individualität", en Sitzungsbe--
richte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
1896, pp. 295-335; ID., El mundo histórico, trad. de E. --
Imaz, F.C.E., México, 1944; GROETHUYSEN, B., Introduction
à la pensée philosophique allemande, ed. de Delamain et --
Boutelleau, Stock, Paris, 1926, pp. 44-66; MARTIN LOPEZ, E.
"Génesis y estructura de las ciencias sociales: Dilthey",
en Revista española de la opinión pública 45 (1976) p. 16
y ss. ("El individuo"). Para Spranger: Psicología de la --
edad juvenil, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Ma--
drid, 1935; ID., Formas de vida, trad. de R. de la Serna,
Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946; ID., Las ciencias
del espíritu y la escuela, trad. de J. Roura, Losada, Bue--
nos Aires, 1942; ROURA PARELLA, J., Spranger y las ciencias
del espíritu, Minerva, México 1944; VARIOS, Erziehung zur -
Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger, C.B. Mohr,
Tübingen, 1957. Para este proceso: FLITNER, W., "Die Geis--
teswissenschaften und die pädagogische ausgabe" en Studium
Generale 11 (1958) 146-149. ROHRACHER, H., Introducción a
la caracterología, trad. de L. Luzuriaga, Losada, Buenos -
Aires, 1945; KLUVER, H., "Psychological and Sociological -
Types", en Psychological Review 31 (1924) 456-462; UNA JUA--
REZ, O., "Textos y generalidades sobre la tipología de Carl
G. Jung", en Nueva Etapa 46 (1980) 133-152; REMPLEIN, H.,
Psicología de la personalidad, trad. de A. Serrate, Oriens,
Madrid, 1974, pp. 844-510 ("Los tipos de actitud y de fun--
ción de C.G. Jung").
- 21.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 79
- 22.- ID., Ibid., p. 101
- 23.- ID., El ambiente ..., p. 101

- 24.- ID., Psicología de las ..., p. 204
- 25.- ID., Ibid., p. 43. Para la teoría del conocimiento subyacente: GABRIEL, L., o.c., p. 150 y ss. Sobre el tenario de las "weltanschauungen": DILTHEY, W., Psicología y teoría del conocimiento, trad. de E. Imaz, F.C.E., México, 1954; ID., Introducción a las ciencias del espíritu, trad. de J. Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1966. BUSEMANN, A., Weltanschauung in psychologischer Sicht, E. Reinhardt, -- München, 1967; MENZE, C., "Weltanschauung und Erziehung", en Pädagogik aktuell. Lexikon pädagogischer Schlagworte und Begriffe, hrg. von G. Wehle, I, Kösel, München, 1973, pp. 201-203.
- 26.- Cf. Libertad y planificación...., p. 206
- 27.- Cf. Education ..., p. 47
- 28.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 81 y ss.
- 29.- ID., Ibid., p. 89
- 30.- ID., Ibid., p. 128 y ss.
- 31.- ID., Ibid., p. 135. "En la etapa del pensamiento planificado la separación entre el conocimiento y la acción es en cierto sentido mayor que en la etapa del invento, en donde está dirigido hacia objetos inmediatos", dice Mannheim. Cf. Libertad y planificación ..., p. 213. Sobre conocimiento y acción: UNA JUAREZ, O., "Entre pensamiento y acción. Aproximación a la sociología del conocimiento en Gramsci", en Anuario Jurídico Escorialense, XII (1980) 287-302 (y la bibliografía allí reseñada); M. UREÑA, E., La teoría crítica ..., passim; GROSSNER, C., Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen, Ch. Wegner, Hamburg, 1971, passim.
- 32.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 167 y ss. De interés a este respecto sus obras Genio y locura ..., ed. cit., y Esencia y formas de lo trágico, trad. de N. Silveti Paz, Sur, Buenos Aires, 1960.
- 33.- Argumentación que recuerda una tesis decisiva sobre conocimiento y acción: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo". Cf. MARX, K. - ENGELS, F., La ideología alemana, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 668.
- 34.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 195. Así precisa Jaspers este concepto: "Por imagen del mundo entendemos,

pues, la totalidad de los contenidos objetivos que tiene un hombre". Cf. Ibid., p. 191. Podría establecerse aquí - una referencia entre la imagen del mundo y el ideal tipo en Weber, al "mundo" husserliano, así como al "mi mundo" de Wittgenstein. Una exposición del ideal tipo weberiano en: VERICAT, J., Ciencia, historia y sociedad, Istmo, Madrid, 1975, pp. 209-233. ("Tipo ideal e ideal de ciencia") Igualmente: MARTIN LOPEZ, E., "Introducción", en RYAN, A., Metodología de las ciencias sociales, Euramérica, Madrid, 1971, pp. XXXVII-LV; UNA JUAREZ, O., "Introducción a la -- epistemología ...", p. 505 y ss.

35.- JASPERS, K., Psicología de las ..., p. 196-199

36.- ID., Ibid., p. 208 y ss.

37.- ID., Ibid., p. 233

38.- LEROY, G., El diálogo en la educación, trad. de M. Gómez - Molleda, Narcea, 1971, p. 11. Sobre esta invitación a la - revisión permanente pueden ser sugerentes y leídas con aplicación las aportaciones, por distintos caminos, de Bloch, Bachelard y Baudrillard: BLOCH, E., El principio esperanza, I, trad. de F. González Vicén, Aguilar, Madrid, 1977, pp. 29-334 ("La conciencia anticipadora"); VADEE, M., Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico, trad. de V. Navarro. F. Torres, Valencia, 1977, pp. 109-119 ("Una metafísica del - tiempo"); UNA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 73-84 ("Revisión del conocimiento desde la epistemología: G. Bachelard"); -- BAUDRILLARD, J., El sistema de los objetos, trad. de F. González Aramburu, Siglo Veintiuno, México, 1977, pp. 83-121 - ("El sistema disfuncional o el discurso objetivo"). Igualmente: SCHELER, M., Conocimiento y trabajo, trad. de N. Forstun, Nova, Buenos Aires, 1979, pp. 31-47 ("Esencia y sentido de saber y conocimiento").

39.- JASPERS, K., Psicopatología ..., p. 822. MANNHEIM, K., El hombre y la sociedad ..., p. 21 y ss.; DURKHEIM, E., L'Educacion morale, F. Alcan, Paris, 1938, pp. 255-288 ("Influence du milieu scolaire"); SOROKIN, P.A., The crisis of our age. The social and cultural outlook, Dutton, New York, 1957 p. 133 y ss.; HUIZINGA, J., Entre las sombras ..., p. 100 y ss. entre otros. Tema constante a los analistas de la crisis: GINER, S., Historia ..., p. 569 y ss. El ideal de "reconstrucción" de una época de crisis es "pathos" interno a la teoría educativa: JAEGER, W., Paideia. Los ideales de la cultura -- griega, trad. de W. Roces, F.C.E., México, 1948; SOROKIN, P.A., Las filosofías sociales de nuestra época de crisis. El hombre frente a la crisis, trad. de E. Terrón, Aguilar, 1966, p. 331 y ss. MANNHEIM, K., Diagnóstico de nuestro -- tiempo, trad. de J. Medina Echavarría, F.C.E., México, p.

78 y ss. Un destacado sociólogo de la educación considera así la crisis de sociedad al interno de la misma teoría educativa: "Es discutible y discutido el grado en el que los cambios en una disciplina científico-social como la que nos ocupa se deben a los cambios inducidos por los de carácter social, o consecuencia de su propia dinámica interna. También esta disputa fué considerada y adoptada una posición que, destacando la recíproca influencia entre cambios sociales y cambios ideales o teorías sociales, daba especial importancia a los que ocurren en el contexto social. Al considerar más concretamente los cambios de enfoque o de paradigma sociológico, damos especial significación a lo "infraestructural", en palabra de Gouldner, o al nivel primario de Friedrichs, es decir, al investigar en su inserción social, con sus propias imágenes sociales y su autoimagen como investigador social". Cf. ALONSO HINOJAL, I., Educación y sociedad. Las sociologías de la educación, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1980, pp. 133-134.

- 40.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 101; ID., Filosofía, I, - p. 498.
- 41.- JOLIVET, R., o.c., p. 15 y ss.
- 42.- Otra postura muy distinta reza así: "El hombre no es el creador de la civilización: pues la civilización no nace directamente de la naturaleza humana. Nace y se desarrolla dentro de determinadas condiciones sociales. Así que no es la naturaleza del hombre, sino su existencia social, la que alumbró a la civilización y es el motor de sus cambios". Cf. SUCHODOLSKI, B., Fundamentos de pedagogía socialista, trad. de M. Bustamante, Laia, Barcelona, 1967, p. 32. La postura de Durkheim en: Education ..., p. 35 y ss. Para la tesis rousseauniana: MONDOLFO, R., Rousseau ..., p. 18 y ss.; MARTINEZ GOMEZ, L., "Rousseau y la pedagogía política", en Razón y Fe 965 (1978) 594-602; ID., "Rousseau o la utopía. De la soberanía poder a la soberanía libertad", en Pensamiento 34 (1978) 177-196.
- 43.- Cf. Introducción a la sociología de la educación, trad. de J.M. López-Cepero. Ed. Revista de Derecho privado, Madrid, 1966, p. 92 (con una importante reflexión del traductor sobre la cuestión en páginas introductorias).
- 44.- JASPERS, K., Psicopatología ..., p. 946. En esta orientación ha escrito páginas llenas de hondura y sugerencia P. Laín Entralgo. Entre otras obras: El estado de enfermedad. Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica, Moneda y Crédito, Madrid, 1968.

- 45.- JASPERS, K., Psicopatología ..., pp. 947-948. Jaspers traslada a esta concepción sus relaciones personales con el -- doctor Fraenkel, del que hace un gran elogio: "... se preocupó de mí como un médico que está orgulloso de su paciente. Y no sólo me ayudó en lo corporal, sino que tuvo también la ilusión de que yo llegara a ser alguien". Cf. Entre el destino ..., p. 31
- 46.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 23. Nos remitimos al análisis hecho más arriba sobre la ciencia y la técnica, así -- como de la crisis y de la sociedad de masas.
- 47.- ID., Ibid., p. 24
- 48.- ID., Ibid., p. 25
- 49.- ID., Ibid., p. 82
- 50.- ID., Ibid., p. 101
- 51.- Cf. Introducción ..., p. 33
- 52.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 102. Sobre ello: MANNHEIM, K., Introducción ..., pp. 63-82 ("El carácter histórico de los objetivos educacionales").
- 53.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 103. Sobre la educación de la juventud: MANNHEIM, K., Diagnóstico ..., p. 48 y ss.
- 54.- JASPERS, K., Ibid., pp. 104-105.
- 55.- Cf. La bomba atómica ..., p. 170
- 56.- Cf. Ibid., p. 177. Señalamos en Mannheim perspectivas muy cercanas a ésta: Libertad y planificación ..., p. 362 y ss. Sobre la "educación de las emociones"; Diagnóstico ..., p. 103 y ss. Sobre "educación de masas"; Ensayos de sociología de la cultura, trad. de M. Suárez, Aguilar, Madrid, 1963, -- p. 243 y ss. Sobre la "democratización de la cultura". Para un planteamiento de las relaciones entre Estado y educación desde la sociología de la educación: AZEVEDO, F. de, Sociología ..., pp. 295-324.
- 57.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 106
- 58.- ID., "Los límites del plan pedagógico", en Anales del Consejo Nacional de Enseñanza (Montevideo) 23, 1-3 (1960) p. 63.
- 59.- ID., El ambiente ..., p. 31 y ss. A ello hemos aludido más arriba y a aquel análisis remitimos.

- 60.- ID., Ibid., p. 35. Sobre la sociedad de masas decíamos en otro lugar: "Los pocos y los muchos, la élite y la masa, el grupo selecto y la muchedumbre amorfa, parecen plasmar la estereotipia, a nivel de politeya, de aquel dualismo - óntico, radicalmente inserito en la esencia del ser y, por ello, en su progresión histórica. La teoría de la sociedad masa es una manifestación más del inveterado maniqueísmo - occidental, Sólo que en ello el prejuicio gnóstico y ultra montano se torna prejuicio aristocrático". Cf. UNA JUAREZ, O., Sociedad ..., pp. 179-193 ("La estructura social de clases según Karl Marx"). Sobre "las clases sociales y su destino" en la sociedad moderna: DAHRENDORF, R., Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad, - trad. de J. Jiménez Blanco, Tecnos, Madrid, 1971, p. 127 y ss. Sobre los "ideales culturales" de los grupos aristocráticos y democráticos: MANNHEIM, K., Ensayos ..., p. 318 y ss.
- 61.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 39
- 62.- ID., Origen y meta ..., p. 47
- 63.- ID., Ibid., p. 191
- 64.- Cf. FERMOSO ESTEBANEZ, P. "Jaspers, filósofo ...", p. 193
- 65.- JASPERS, K., "Los límites ...", p. 64. Para la educación en el fascismo: MANNHEIM, K., Diagnóstico ..., pp. 132-137 ("Estrategia nazi para con los grupos"); ID., Libertad y planificación ...; "Por lo que se refiere a la planificación, la psicología de la conducta se ha limitado a sí misma desde el comienzo al renunciar a la necesidad de una -- verdadera transformación del individuo y de la sociedad. -- Una vez que se ha advertido este rasgo esencial de la psicología de la conducta, su semejanza con el fascismo es indiscutible. No es como si la psicología de la conducta misma fuese fascista, sino más bien que el fascismo en la esfera política sigue en gran parte a la psicología de la -- conducta. El fascismo planifica y cambia el mundo político en el plano de la psicología de la conducta", pp. 218-219.
- 66.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 104
- 67.- ID., Ibid., p. 105
- 68.- Traducción que tomamos de: FERMOSO ESTEBANEZ, P., "Jaspers filósofo ...", p. 193 (que se refiere al escrito de Jaspers, Zürich, 1948, Philosophie und Wissenschaft, p. 29).
- 69.- Cf. Introducción ..., pp. 31-61

- 70.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 101; ID., Psicología de las ..., p. 19. De interés a cerca de este concepto de -- "formación": IBÁÑEZ MARTÍN, J.A., Hacia una formación humanista, Herder, Barcelona, 1977, pp. 21-34; MENZE, C. -- "Bildung", en Handbuch Pädagogischer ..., I, pp. 134-184 (historia y teoría de este concepto y su lugar en la pedagogía actual).
- 71.- JASPERS, K., "Los límites ...", p. 67
- 72.- ID., El ambiente ..., p. 101
- 73.- Cf. Discurso ..., p. 101. A este respecto es igualmente su gerente el análisis de Durkheim sobre la enseñanza de las ciencias y el racionalismo: L'Education ..., p. 271 y ss.
- 74.- JASPERS, K., Genio y locura ..., p. 14. Para la concepción y diagnóstico de la Universidad en el profesor de Heidelberg y Basilea: Die Idee der Universität, Springer, Heidelberg-Berlin, 1923. Una síntesis de este su pensamiento en: "Los dos aspectos de la reforma de la Universidad", en -- Atlántida 3 (1963) 400-421; Entre el destino ..., pp. 242-274 ("De Heidelberg a Basilea"). Sobre este ámbito educativo: RIORDAN, T.M., "Karl Jaspers. An existentialist looks at University education", en Educ. Theor. 26 (1976) 113-120. Palabras excelsas dedica Jaspers al filósofo como educador, que en este caso concreta en Nietzsche: Nietzsche. Introduction à sa philosophie, trad. de H. Niel, Gallimard, Paris, 1950, pp. 455-459.
- 75.- JASPERS, K., Filosofía de la existencia ..., pp. 31-32
- 76.- Cf. IBÁÑEZ MARTÍN, J.A., o.c., pp. 75-110
- 77.- JASPERS, K., "Los límites ...", p. 68
- 78.- Cf. REDONDO GARCIA, E., Educación y comunicación ..., p. - 210.
- 79.- ID., Ibid., pp. 149-150
- 80.- SARRAMONA, J., "La educación como sistema de comunicación", en La educación hoy 3, 5 (1975) pp. 179 y 185, respectivamente.
- 81.- JASPERS, K., El ambiente ..., p. 101
- 82.- ID., Ibid., p. 101. Así dice del maestro Durkheim: "Le rôle du maître-et, même ainsi limité, il est assez important- le rôle du maître est de la diriger. Son action consiste sur-

tout à multiplier les circonstances où peut se produire une libre élaboration d'idées et de sentiments communs, à en dégager les produits, à les coordonner et à les fixer'. Cf. L'Education ..., p. 277. Sobre ello, igualmente: HAASE, K. "Der Lehrer in der Begegnung mit dem Schüler", en: VARIOS, Personale ..., pp. 296-306.

- 83.- Cf. "Los límites de la educación en K. Jaspers", en Revista Española de Pedagogía 35 (1951) 439-448
- 84.- REDONDO GARCIA, E., o.c., p. 150
- 85.- FERMOSO ESTEBANEZ, P., "Jaspers, filósofo ...", p. 191
- 86.- MILLAN PUELLES, A., "Los límites ...", p. 8
- 87.- Cf. POLAINO LORENTE, A., "Fenomenología de la comunicación humana y su aplicación a la comunicación pedagógica", en Bordón, 23 (1976) p. 222
- 88.- Cf. GARCIA HOZ, V., Educación personalizada, Ed. Miñón, Valladolid, 1972, p. 15

CONCLUSIONES

Nos proponíamos como objeto de este estudio investigar la teoría de la comunicación en la amplia y dispar obra de Karl Jaspers y de mostrar su significación y posible aportación a -- una sociología de la comunicación humana. Insistíamos, como punto de partida, en la necesidad de acometer el análisis de la -- compleja realidad social de la comunicación desde la interdisci- plinariedad y transdisciplinariedad para acceder a una coheren- cia y totalidad de sentido. Señalábamos a su vez el preponderan- te lugar que en tal quehacer teórico y metodológico deba ocupar una sociología de la comunicación humana. Y fundábamos esta nues- tra proposición en la existencia de una dimensión comunicativa - general a toda la vida social, en la riqueza del fenómeno comuni- cativo en los ámbitos cognitivos, actitudinales, valorativos y - operativos y, en tercer lugar, en la influencia ejercida por la comunicación en la interacción personal, en la vida de los gru- pos, en las instituciones, en la organización de la sociedad y - en las relaciones internacionales.

Se trataba, pues, de releer en profundidad la antropo- logía de Jaspers --para quien ser y comunicarse es una y misma - realidad- y recabar aportaciones de su rico discurso para los - diversos ámbitos de la sociología de la comunicación humana. Al reunir el pensador de la existencia en su antropología filosófi- ca líneas de investigación de gran significado y de fecunda tra-

yectoria histórica como la psicología de la comprensión, la psicología de las concepciones del mundo, la fenomenología, el personalismo dialógico y la teoría de la existencia ^{se} convierte en un autor de obligada recurrencia para una tal fundamentación. Y ello cobra mayor interés cuando para Jaspers el temario de la comunicación, por biografía y producción filosófica ("Leben, -- Werk und Wirkung"), se convierte en central. Así, surca toda su obra como hilo conductor y a él dedica explícita y sistemáticamente un buen número de páginas: la alteridad, la relacionabilidad, la intersubjetividad, el amplio discurso sobre la razón, la periejeontología, la libertad, la voluntad, la trascendencia... El profesor de Heidelberg y Basilea, para quien sustraerse a la comunicación significa renunciar al ser sí mismo, da cumplimiento en su vida y en su obra a su arraigada y sostenida -- convicción de ser la comunicación el problema decisivo de la vida humana. Por tal centralidad y relevancia, la teoría de la comunicación humana se verá enriquecida con matices y orientaciones singulares y llenas de una fructífera sugerencia. Reflexión fenomenológico-existencial imprescindible en los cuadros teóricos de una sociología de la comunicación humana.

Pasamos, pues, a establecer algunas conclusiones de nuestra investigación en torno a la comunicación en la obra del filósofo de Oldenburg. A la vez que, somera e indicativamente, -- mostramos la conexión, incidencia y significación de los hallaz-

gos de Jaspers para la actual altura teórica y metodológica de algunos temarios y áreas de la sociología de la comunicación humana.

1ª. La filosofía es totalidad de conocimiento, concepción del mundo. En el ejercicio del filosofar el hombre se pone en camino de su mismidad, de su radicalidad última. El filosofar es hermenéutica del ser sí mismo, guardián y vehículo del hombre hacia la posible existencia. Tal específico "oficio del pensamiento" surge de la comunicación: la experiencia íntima de la escisión del ser en las situaciones límite y de la situacionalidad histórica. La historia, que es camino hacia la libertad, es el lugar de la manifestación de las existencias y el escenario de las situaciones comunicativas. Sólo desde la asunción de las situaciones límite y de la historicidad podrá el hombre dar el "salto" de la realidad empírica a la "Existenz". El filosofar es y acontece en la comunicación y la libertad es su meta, sin la cual la comunicación se formula como imposible. Así, "filosofamos partiendo de la comunicación", "el filosofar es verdadero en la medida en que favorece la comunicación", "requiere la filosofía buscar la comunicación constantemente". Razón y existencia, discurso filosófico y comunicación, aparecen de este modo en -- una vinculación íntima y necesaria.

- 2ª. El esclarecimiento de la comunicación desde sus diferentes formas en los modos de lo abarcador será que hacer principal e imprescindible del filosofar. Lo abarcador es el lugar y cauce de la comunicación; en el modo de lo abarcador que so mos nosotros mismos esta comunicación se especificará según los modos en que a su vez se concreta lo abarcador: como - existencia empírica, como conciencia en general, como espíritu y como "Existenz". Lo abarcador se determina como ser objeto y como ser sujeto y las diferentes formas del yo van vinculadas a los diversos "modos de preguntar por el ser". Así, en la existencia empírica el yo existente es un yo-objeto. En la conciencia en general el yo es idéntico a todo lo otro, sustituible por cualquier otro. En la posible existencia es un yo como posible incondicionalidad como libertad de conocimiento y acción. En la "Existenz" el yo aparece como aquel que nunca es objeto, como fuente y origen de todo conocer y actuar. Por otra parte, lo abarcador en lo que se revela el ser mismo se llama mundo, y en él acontecen dos - modos de ser: el ser-en-el-mundo y el ser-de-la-trascendencia. "Estamos siempre en el mundo y tenemos objetos en él, - pero nunca lo tenemos a él por objeto". Objetividad y subjetividad no son subsumibles: se relacionan y dialectizan. Así, la comunicación objetiva, las relaciones económicas, políticas y simbólicas se muestran como insuficientes. Reclaman la subjetividad y la relacionalidad en la subjetividad: una comunicación de "Existenz" a "Existenz", es decir, originadas

ambas desde el ser-de-la-trascendencia.

3ª. La comunicación preside y ocupa la centralidad del discurso jaspersiano. Cometido de la razón será, como indicábamos, - su descubrimiento y el quehacer destinal del hombre mismo - será su realización desde el ser de la trascendencia, que - es esencialmente libertad y comunicación. Negar la comunicación supondrá negar la razón y el ser en mismidad del hombre. Tal centralidad viene dada por atravesar la comunicación todos los modos de lo abarcador. "El ser uno mismo no es real sino en la comunicación con otro ser uno mismo", "la libertad propia no es posible sino cuando es libre el otro", "la comunicación de todo tipo es tan propia del hombre como hombre en el fondo de su esencia que en todo tiempo tiene que - permanecer posible y jamás puede saberse hasta qué punto es capaz de llegar ...".

Del análisis antropológico y metafísico -que no ontológico- establecido por Jaspers se concluye ya expresamente -- que la comunicación surgida de la vivencia a nivel de los -- yoes externos o empíricos será imparcial e impersonal, más - propiamente incomunicación y soledad. Será desde la instancia de los yoes profundos de donde surgirá la verdadera comunicación, la comunicación de existencias auténticas.

En nuestro estudio de las formas de la comunicación objetiva hemos constatado las dependencias de Jaspers de las -

tradiciones teóricas filosóficas, sociológicas y psicológicas-, que asume y recrea, así como los condicionamientos --gnoseológicos que marcan su punto de partida como el formalismo, el individualismo, el prejuicio aristocrático y la -comunicación indirecta. Analizábamos igualmente hasta qué -punto esta recreación de los postulados del organicismo y -de la teoría de la mentalidad y de la conciencia colectiva, la fenomenología husserliana de la conciencia y de la idealidad sustancial de Hegél y Dilthey, sea positiva y sugeren te para determinados cuestionarios de la sociología de la -comunicación humana.

El desarrollo del tema de la comunicación objetiva en Jaspers obedece a implícitas articulaciones que hemos puesto de manifiesto: a) en torno a los conceptos de vida (existencia empírica), razón (conciencia en general) e idea (espíritu) se concretan las relaciones vitales, las relaciones formales y las relaciones ideales y las formas de comunicación interesada, racional y sustancial de ellas provenientes. b) se establece una estrecha correlación entre formas de comunidad (comunidad primitiva incuestionada, comunidad impersonal, comunidad en la idea de un conjunto) y las formas de conciencia (conciencia colectiva, conciencia del yo en general, conciencia del yo como sustancia) c) un esquema anterior a todo proceso comunicativo constituido por un fundamento (mundo de la vida y de la identidad sustancial inge--

nua) un medio (mediaciones de la razón) y una conexión de sentido (identidad sustancial cuasi plena) d) mientras que en la comunicación empírica ingenua, en la relación sujeto-objeto, el yo es una identidad yo-objeto, en la comunicación racional el yo se formula como yo-"el" otro y también como 'yo-"lo" otro y en la comunicación sustancial el yo -- coincide con los otros yoes en la sustancialidad de la idea e) la existencia empírica y todas las relaciones de objetividad que funda deben ser leídas en referencia, contraste y oposición a la "Existenz" y también en progresión, en la su peración y asunción de cada una de ellas, ya que Jaspers describe la comunicación objetiva en, desde y para el esclarecimiento de la comunicación existencial.

Del amplio y específico desarrollo establecido por Jaspers en torno a la comunicación objetiva se desprenden como más sugerentes para una sociología de la comunicación humana algunas consideraciones sobre las actitudes y el conocimiento del otro.

1. Las actitudes interesadas y las relaciones de interés -- propias de la existencia empírica no se dicen de un estado histórico anterior o de un hipotético estado de naturaleza, sino que caracterizan la vida del grupo en su cotidianidad. Es una vivencia de lo colectivo. En tal formulación aparece el carácter instrumental de la relación

con el otro. El otro no es un objeto valioso en sí y lo comunitario se afirma desde el interés egoísta. Son las actitudes interesadas, que rigen y mueven la vida real - de los hombres.

2. La forma de comunicación descrita como comunicación de - la conciencia en general es valiosa para una elaboración de la teoría de la intersubjetividad. Y ello precisamente en la línea que, arrancando de Husserl, ha culminado en la - aportación de A. Schutz, cuyos estudios a propósito de -- Husserl, Scheler y Sartre ya hemos referido. De igual modo, en la comunicación a nivel de "ratio", del conocimiento del objeto como "otro", siendo éste "el" otro, Jaspers desde el formalismo husserliano, sugiere a aquel ámbito - tan importante de la teoría de la comunicación que es el conocimiento del otro y, dentro de él, de la percepción - personal. Ello conlleva a una analítica de la expresión y de la exterioridad, por las que el otro me es accesible y a una analítica de la capacidad comprensiva del sujeto que conoce, capacidad comprensiva consistente en llegar a la - interioridad del otro desde la expresión de su exterioridad. En tal sentido, desde Husserl, Levinas ha aportado - un rico caudal y, dentro de la psicología social, P. Sorokin, L. Tagiuri, P. Fraisse, J. Piaget, L. Mann y R. Pagés (1).

3. De nuestro análisis de las imágenes que el yo se forja - de sí al identificarse con una objetivación cerrada (mi cuerpo, lo que hago, lo que valgo, el pasado) concluíamos en la gravedad de este obstáculo para el acceso al otro y en la necesidad de revisión y de ruptura de tal imaginación para no instalar al otro en una imagen a su vez cerrada y dada por la nuestra. Se establece, pues, la comunicación desde la imagen que yo tengo de mí mismo, desde mi autoimagen. Y desde ella conozco así a los otros. Sólo desde el conocimiento de mí mismo, desde el "nosce te ipsum", puede establecerse un conocimiento fundado del -- otro. Ello, decimos, incide en los supuestos subjetivos - del conocimiento del otro, en la capacidad comprensiva y ha sido ampliamente desarrollado por Jaspers en su psicología de la "Weltanschauung" y de la "Weltbild". Jaspers señala cómo la imagen de mí mismo puede formarse en el -- más grave obstáculo para el conocimiento del otro y cómo puede darse una no adecuación de la imagen que del otro - nos hayamos formado con la realidad misma del otro. Jaspers dirige su estudio hacia la comprensión y no abunda - en la consideración del otro polo de la interacción: la - expresividad del otro, que es objeto de nuestro conoci- miento (2).

4. De la consideración de la comunicación sustancial, se -- desprende una aplicación para la comunicación como acción.

La idea juega un importante papel como arquetipo. Idealizamos a partir de la experiencia. De la selección de esta experiencia la fantasía crea las mejores formas, los modelos ideales. Idea que al plasmarse se convierte en orientadora de la conducta.

- 4ª. La comunicación existencial es el especial vehículo válido para desdoblar las posibilidades más recónditas del ser humano. Se descubre como exigencia de la razón que busca totalidad y sentido a la existencia empírica, que es mundo y es en el mundo, pero que puede, como existencia posible, llegar a la "Existenz" por el camino del trascendimiento y la superación hacia el reino existencial de la trascendencia. La analítica del ser humano a nivel de mundanidad se revela como insuficiente y las formas de comunicación objetiva que en ella tienen lugar como insatisfactorias. Mundanidad y comunicación objetiva son ocasión y acitade para el surgimiento del ser desde la originalidad propia, desde la libertad creadora, como "Existenz", y de la específica forma de referencia y atención al otro, que es la comunicación existencial. De las "relaciones sociológicas" y la insatisfacción nacida de su insuficiencia se progresa a las "relaciones -- existenciales".

Nuestra investigación de la comunicación existencial ha puesto de manifiesto su peculiarísimo carácter y la ri-

queza de sugerencias y matices que alberga. "La verdadera - comunicación en que sólo conozco mi ser, en cuanto que yo - lo produzco con el otro, no existe empíricamente", "ser es un ser unos con otros no sólo de la existencia empírica, si no de la "existencia"; pero ésta no existe en el tiempo como cosa consistente y estable, sino como proceso y peligro". Su peculiaridad le adviene de la libertad, que trasciende toda objetividad, que está en movimiento y en dialéctica y es "resolución originaria a comunicarse incondicionalmente con aquél con el que me encuentro como a mí mismo". La comunicación existencial, hija de la decisionalidad, en la libertad, queda situada en una dialéctica entre la objetividad - social de la existencia empírica y la mismidad subjetiva de la "Existenz". Dialéctica que, a su vez, es introducida en las relaciones paradoxales y dialécticas entre "Existenz" y "Existenz". Formas de oposición y paradoja de una gran ri--queza de matices como son la soledad y la relación, la latencia y la patencia, el silencio y el discurso, el combate amproso, el desinterés, la igualdad, etc.

Hemos puesto igualmente de manifiesto que la axiolo--gía que Jaspers establece sobre las situaciones comunicativas (mandar-servir, trato político, trato social, discusión, etc.) como de las actitudes que llevan a la ruptura de la - comunicación existencial así como de sus limitaciones y su imposibilidad, del desgarramiento y fracaso en ella, está

presidida por la protocategoría de la libertad. Esta fórmula al hombre como proyecto perfectivo tal, de sobresaturación, efusión y culminación del espíritu, que el sentido es catológico de la comunicación torna irrelevante el papel de desempeñado por el individuo en la vida cotidiana y con el -- otro. "Únicamente cuando falta la definitiva seguridad en -- las objetividades impersonales ... sólo entonces es la comunicación un decisivo origen y comienzo para el hombre".

Igualmente hemos establecido una fundada crítica, de -- la mano de los más destacados exegetas de la obra jaspersiana, sobre la tal especificidad de la comunicación existencial -- "realidad absolutamente única en su género", dice Lepp- y de sus características. El ya aludido código axiológico, el subjetivismo, el irracionalismo, la inesencialidad, etc., condenan esta formulación a la indeterminación y a la imprecisión a la vez que dice referencia más a un desideratum sobre el -- hombre que al hombre histórico mismo. El reino de las "existencias", como el reino de las libertades, es un reino "puro", un utopema. Sólo a los hombres "excelentes", a los salvado-- res de su yo, a los "magnanimi heroum", les será dado habi-- tar en este reino de la profundidad de la libertad.

Señalamos algunos puntos de mayor interés para una sociología de la comunicación humana:

1. No habrá un supuesto ontológico fundamental de la comunicación existencial en Jaspers. Ella invoca otro orden: - la libertad misma del hombre. Con tal planteamiento antropológico, existencial, se sitúa el problema de la comunicación en un orden muy distinto del "ser-con" heideggeriano no como constitutivo ontológico de la coexistencia o del carácter contingente del otro-yo y de la negatividad de la alteridad sartrianos. La reflexión jaspersiana de la comunicación existencial viene a insertarse en el capítulo de las actitudes calificadas como comunitivas y a ellas aporta sugerencia. Y desde este ámbito de la sociología y psicología de la comunicación puede ser aclarada y justificada la proposición jaspersiana. Esta se sitúa en el extremo de las actitudes interesadas, si es que no antagónicas, de la comunicación empírica ingenua del estricto "Dasein". El vínculo de la relación se establecerá aquí sobre el presupuesto de lo pleno y lo perfecto: perfección de cada cual y de la misma relación. Ello supone personas de excepción. Mientras que las actitudes comunitarias se dirigen a un otro carente de algo, aquí se dirigen a un otro pleno. Suponen un "fundirse-con-otro", una compenetración perfecta. Tal fusión espiritual está guiada por un "amor de amistad". La voluntad del otro es la norma, libremente querida para la propia vida. Jaspers, pues, con su descripción de las notas de la comunicación existencial, especialmente del desinterés, patentización y combate amo-

roso, ha concretado una forma relacional y comunicacional sólo dable en y desde las relaciones comunitivas (3).

2. Las indagaciones sobre la soledad aquí mostradas pueden ser asumidas en la terapia de grupos, en la patología de las relaciones sociales, en la incomunicación urbana, en las relaciones de la pareja y en los fenómenos de rechazo y encuentro intergeneracionales (4).
3. La ya célebre fenomenología del combate amoroso y su relación con la comunicación, en la que Jaspers sincretiza y recrea los variados análisis del amor como eros, agape, "amor concupiscentiae", "amor amicitiae", como hemos ya señalado, es rica para el análisis de las relaciones interpersonales, en la dirección que lo hicieran Sorokin y Pages, por ejemplo (5).
4. La exposición de la patentización es igualmente interesante y asumible por aquella línea de investigación sociológica que, desde la herencia de Bergson y de Blondel, tiene en Moreno a un decidido teórico del acto creador y de la espontaneidad creadora, del sujeto y del acto creadores. Actividad que se desarrolla en cuatro fases sucesivas: la creatividad, la espontaneidad, el proceso de liberación y el modelo fijado. Ella trata de mostrar el ser, de romper los moldes acuñados por la cultura y de llevar

a las instituciones el sentido de la espontaneidad creadora y de la liberación (6).

5ª. Finalmente en el estudio de la comunicación como influencia interpersonal, concretado a la educación, al interno de los presupuestos de la teoría de la comunicación hemos querido traer a presencia al psicólogo de la comprensión y de las concepciones del mundo. Y hemos puesto en claro el alcance gnoseológico de su psicología de las "Weltanschauungen" en la formación de imágenes del sujeto sobre sí mismo en el conocimiento del otro y la significancia de la "lectura" del otro desde tales obstáculos. Así como la fecundidad de la aplicación de tal psicología de la imagen a diversos aspectos de la "formación" y educación. Convencidos -y hemos probado esta nuestra convicción- de que la obra de madurez de Jaspers no hace sino prolongar y culminar las líneas de sentido de sus dos primeras obras.

Desde una hermenéutica quizá forzada de los textos jaspersianos hemos concluido en la afirmación de la existencia de la comunicación objetiva en la educación como perfeccionamiento y en la dificultad de establecer una comunicación existencial en la educación. Pensamos, por otra parte, que la aportación de Jaspers a la educación debe ser incluida en aquella corriente de pensamiento que camina de la sociología a la pedagogía, del análisis de una época, de la "si-

tuación espiritual del tiempo", a la educación de un "nuevo tipo" de hombres. Si la antropología jaspersiana es una antropología soteriológica, su análisis de la "crisis" epocal le hace desembocar en una nueva "educación de la humanidad". Como Rousseau, como Nietzsche, como, por otros caminos, Jager, y como el repetidamente señalado Mannheim. La sociología deviene, patéticamente, pedagogía.

Indicativamente enunciamos algunos temas que a lo largo de este estudio inciden en la temática de la comunicación -- "in recto" o "in obliquo". Señalamos en primer lugar los temas que dicen referencia más directa al cometido de esta investigación y que, de algún modo, han quedado esbozados.

1. Nuestro análisis de la teoría de la comunicación en Jaspers desde una metodología de la convergencia, desde los campos -- de la filosofía y de las ciencias humanas, ha tratado de mostrar la presencia íntima a tal discurso de algunas corrientes de pensamiento, que nos entregan la clave de su exacta hermenéutica. Ellas no han sido desarrolladas en su total trama y en su entera significación.

a) La teoría sociológica de Hobbes, Durkheim, Pareto, Weber, Levy-Brühl, Tönnies, Simmel, Cooley, Tarde, Le Bon, los --

teóricos del organicismo, entre otros, respecto a la solidaridad y cohesión de grupo, la conciencia colectiva, la mentalidad primitiva en los ámbitos descritos por Jaspers como la comunicación objetiva, en torno a los conceptos de "Daseinssolidarität" e "Interessengemeinschaft".

- b) El análisis fenomenológico de la conciencia y de la "Weltkonstitution", de la intersubjetividad y del conocimiento y percepción del otro desde Husserl y Scheler. Así como - el lugar que ocupe la reflexión jaspersiana en la prolongación de la investigación fenomenológica sobre la intersubjetividad, en especial de la mano de A. Schutz.
- c) El personalismo, desde la "tradición bíblica" -judeocristiana-, tan familiar a Jaspers por la influencia de Gertrud Jaspers y la teología dialéctica y la "Formgeschichte" y - la "Entmythologisierung", así como del personalismo buberiano y scheleriano, en las áreas del amor, el diálogo y - el "vínculo interhumano".
- d) El juicio de Jaspers sobre el existencialismo y la recepción de él en sus variadas orientaciones. La cercanía y la distancia en el trato de conceptos centrales a tal pensamiento como la mundanidad, la libertad, la alteridad y la relacionalidad, la corporalidad, etc. Relaciones de semejanza, de planteamientos o de total diferencia con Kierke-

gaard, Heidegger, Sartre o o o Marcel.

- e) La prevalente dependencia de Kierkegaard y Nietzsche en la totalidad de su obra y de las tesis de ambos sobre la individualidad, la libertad, la temporalidad, la trascendencia, la autenticidad, etc., con propósito de la comunicación. Y más particularmente, en la formulación de la "comunicación indirecta".
- f) La inescapable y decisiva influencia de Kant, especialmente en los presupuestos y puntos de partida gnoseológicos en la estructura de base de la obra de Jaspers y sus tesis sobre la voluntad, en la que se alimenta su concepción jaspersiana de la "Existenz", de la "Vernunft", del "Umgreifende" y de la "Metaphysik". Así como la afirmación de un reino ideal del valor, reino de la "comunicación de existencias".
- g) El desarrollo sistemático de la intersubjetividad al interior de la teoría del conocimiento, de los "signos" y las "cifras" en Jaspers.
- h) Igualmente, el desarrollo de algunos pasajes específicos (7) y a través de la obra entera de Jaspers una secuencia teórica sobre la "comunicación indirecta".

- i) La descripción de las modalidades empíricas de las formas de comunicación por Jaspers y la conversión de las mismas en hipótesis operativas. Descubrir así la localización social -clase, cultura, posición, etc.- de estas distintas modalidades.
 - j) En el mismo sentido, arbitrar una metodología de aplicación a los procesos comunicativos: el modelo subyacente en el análisis jaspersiano, constituido, como hemos señalado, por la totalidad sustancial empírica, la mediación racional, la conexión total de sentido y la identidad sustancial.
2. Si hasta aquí hemos señalado las cuestiones directamente relacionadas con el temario objeto de este estudio, no queremos cerrar este trabajo sin llamar igualmente la atención sobre el hecho de que quedan otras muchas cuestiones por elucidar. Dada la amplitud del "corpus" jaspersiano y la variedad de corrientes de pensamiento del siglo XIX y de comienzos del XX - que en él precipitan, se impone metodológicamente la necesidad de acudir a esta hermenéutica de la convergencia para sorprender cualquier ámbito temático desde el mayor número posible de perspectivas. Por ello señalamos algunas cuestiones -- más alejadas, pero de interés para el esclarecimiento de la comunicación:

- a) La presencia de Dilthey y Hegel en la elaboración de la comunicación sustancial.
- b) La presencia del neokantismo y de la epistemología weberiana y sus tesis con torno a las ciencias de lo nomotético y de lo idiográfico, así como su división de lo natural e histórico-cultural.
- c) La teoría jaspersiana de la razón como abridora de libertad individual, junto con una valoración de los pasajes en que ésta es descrita como "razón dominadora".
- d) La teoría jaspersiana de la libertad: hasta qué punto es susceptible de una formulación como libertad social.
- e) Una teoría de la sociedad masa y un análisis de la influencia del "prejuicio aristocrático" en su interpretación de la sociedad contemporánea.
- f) El estudio de una posibilidad de relección de toda la obra de Jaspers y especialmente de su antropología de la comunicación desde lo que Mannheim, reflexionando sobre Hegel, denominara "una sociología del espíritu" (8); por aquello de ser el existencialismo, como señalamos, la última palabra del idealismo..
- g) Una valoración de la psicología de la comprensión y de la

psicología de las concepciones del mundo y su sugerencia para la epistemología de las ciencias sociales.

- h) Una crítica a los planteamientos de la comunicación en el existencialismo y en la filosofía de la existencia establecidos desde el primado de la individualidad.

Si el "et si fata deum" virgiliano nos es propicio, si el amor, como Jaspers quería, se afirma en nosotros como -- "combatiente y clarividente", volveremos sobre estas cuestiones abiertas algún día.

- 1.- Para la historia y estado actual de esta temática: MARTIN LOPEZ, E., Sociología de la comunicación humana, p. 64 y ss.; BARBOTIN, E., El lenguaje del cuerpo, I-II, Eunsá, -- Pamplona, 1977. Para E. Levinas: Totalidad ... y Humanismo ... Para A. Schutz: Fenomenología ... y los lugares señalados ya de los Collected Papers. Así como los estudios también indicados de Merleau-Ponty y de Buytendijk. Igualmente: GOFFMANN, E., La presentación de la persona en la vida cotidiana, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; FESTINGER, L., - Teoría de la disonancia cognoscitiva, I.E.P., Madrid, 1975.
- 2.- En el sentido de los estudios de: ALLPORT, G.W., La naturaleza del prejuicio, Eudeba, Buenos Aires, 1971; BETTELHEIM, B.; JANOWITZ, M., Cambio social y prejuicio, F.C.E., México, -- 1975.
- 3.- Cf. MARTIN LOPEZ, E., Sociología de la comunicación humana, p. 119 y ss.; LERSCH, Ph., La estructura ..., I, p. 148 y ss.; NEWCOMB, Th.M., Manual de psicología social, trad. de R.E.J. Malfé, Eudeba, Buenos Aires, 1973, I, p. 98 y ss.
- 4.- Las líneas de investigación actual de algunas de estas temáticas se indican en: UNA JUAREZ, O., Sociedad y ejercicios ..., pp. 195-231 ("Las tipologías históricas de la ciudad y la sociología urbana"), a propósito de las investigaciones de A. Moles, G. Sacco, E. Goldsmith, A. Mitscherlich; LEDRUT, R., El espacio social de la ciudad, Amorrortu, Buenos Aires, 1974; RIESMAN, D. y otros, La muchedumbre solitaria, Paidós, - Buenos Aires, 1971; OBENDORFER, D., La soledad del hombre en la sociedad norteamericana, Rialp, Madrid, 1964; CASTILLA DEL PINO, C., La incomunicación, Península, Barcelona, 1970.
- 5.- Nos referimos a los estudios: SOROKIN, P., "El misterioso - poder del amor", en Tendencias básicas de nuestro tiempo, - trad. de H. Laurora, Pleyade, Buenos Aires, 1969, pp. 169-221; PAGES, M., La vida afectiva de los grupos, Fontanella, Barcelona, 1977. Y los estudios ya señalados a propósito de la "liebender Kampf".
- 6.- Cf. MORENO, J.L., Fundamentos de la sociometría, trad. de J. García-Bouza y S. Karsz, Paidós, Buenos Aires, 1962, p. 58. Un estudio sobre ello: MARTIN LOPEZ, E., "La teoría de la - sociedad en el pensamiento sociométrico", Madrid, 1966, 50 pp. (Inédito, que el autor, magnánimamente, ha puesto a nuestra disposición).
- 7.- JASPERS, K., Psicología ..., pp. 486-493.
- 8.- Cf. Ensayos de sociología de la cultura ..., p. 35 y ss.

BIBLIOGRAFIAI. Obras de Jaspers.

- Allgemeine Psychopathologie, Springer, Heidelberg - Berlin, - 1913.
- Wesen und Kritik der Psychotherapie, (Auszug aus der Allgemeine Psychopathologie), Piper, München, 1955.
- Psychologie der Weltanschauungen, Springer, Heidelberg, - Berlin, 1919.
- Strindberg und Van Gogh. Versuch einer vergleichenden pathographischen Analyse, Piper, München, 1922.
- Die Idee der Universität, Springer, Heidelberg - Berlin, 1923.
- Die geistige Situation der Zeit, W. de Gruyter, Berlin, 1931.
- Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph, Piper. München, 1932.
- Philosophie, I-III, Springer, Heidelberg - Berlin, 1932.
- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, Piper, München, 1935.
- Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, W. de Gruyter, Berlin, 1936.
- Descartes und die Philosophie, W. de Gruyter, Berlin, 1937.
- Existenzphilosophie, W. de Gruyter, Berlin, 1938.
- Die Schuldfrage, Schneider, Heidelberg, 1946.
- "Von der biblischen Religion, Offener Brief an Herrn Prof. - Alfred Weber", Die Wandlung, I, Heft 1, pp. 406-409.
- Nietzsche und das Christentum, Piper, München, 1946.
- Von der Wahrheit. Philosophische Logik, Erster Band, Piper, - München, 1947.

- Über das Tragische (Auszug aus Von der Wahrheit), Piper, München, 1952.
- Die Sprache (Auszug aus Von der Wahrheit), Piper, München, - 1964.
- Vom europäischen Geist, Piper, München, 1947.
- Der Philosophische Glaube, Piper, München, 1948.
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Piper, München, 1949.
- Vernunft und die Wiedervernunft in unserer Zeit, Piper, München, 1950.
- Einführung in die Philosophie, Piper, München, 1950.
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze, Piper, München, 1951.
- Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Piper, München, 1951.
- Lionardo als Philosoph, A. Francke, Bern, 1953.
- Die Frage der Entmythologisierung, Piper, München, 1954.
- Schelling, Grösse und Verhängnis, Piper, München, 1955.
- Die Grossen Philosophen, I, Piper, München, 1957.
- Plato - Agustin - Kant, Drei Gründer des Philosophierens (Auszug aus Die grossen Philosophen), Piper, München, 1961.
- Die massgebenden Menschen, Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus (Auszug aus Die grossen Philosophen), Piper, München, 1964.
- Aus der Ursprung denkende Metaphysiker, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna (Auszug aus Die grossen Philosophen), Piper, München, 1966.
- Philosophische Autobiographie, en Philosophen des XX. Jahrhunderts: Karl Jaspers, hrs. von P.A. Schilpp, W. Kohlhammer, -- Stuttgart, 1957. pp. 1-79.
- Antwort, en SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen ..., pp. 750-855
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, Piper, München, -- 1958.
- Philosophie und Welt, Piper, München, 1958.

- Wahrheit, Freiheit und Friede, Piper, München, 1958.
- Wahrheit und Wissenschaft, Piper, München, 1960.
- Freiheit und Wiedervereinigung, Piper, München, 1960.
- Die Idee der Universität (con K. Rossmann, Springer, Heidelberg - Berlin, 1961.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Piper, München, 1962.
- Die Hoffnungen unserer Zeit (Zehn Vorträge von K. Jaspers und anderen), Piper, München, 1963.
- Gesammelte Schriften zur Psychopathologie, Springer, Berlin - Göttingen - Heidelberg, 1963.
- Lebensfrage der deutschen Politik, Piper, München, 1963.
- Nikolaus Cusanus, Piper, München, 1964.
- Hoffnung und Sorge: Schriften zur deutschen Politik 1945-1965, Piper, München, 1965.
- Kleine Schule des philosophischen Denkes, Piper, München, 1965.
- "Wissenschaftliche Erkenntnis und Leben im denkenden Kampf der Mächte", Universitas, 21 (1966) 121-126.
- "Das philosophische Grundwissen und unser Seinbewusstsein" --, Universitas 23 (1966) 225-232.
- Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen, Piper, München, 1966.
- Antwort. Zur Kritik meiner Schrift "Wohin treibt die Bundesrepublik", Piper, München, 1967.
- Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, Piper, München, 1967.
- Philosophische Aufsätze, Fischer, Frankfurt a.M., 1967.
- Aneignung und Polemik, Piper, München, 1968.
- Provokationen, Piper, München, 1969.
- Kant, Leben, Werk, Wirkung, Piper, München, 1975.
- Was ist Philosophie (Textauswahl und Zusammenstellung von H. - Saner), Piper, München, 1976.

- Plato, Piper, München, 1976.
- Augustin, Piper, München, 1976.
- Was ist Erziehung? Ein Lesebuch, Piper, München, 1977.
- Chiffren der Transzendenz (Hrs. von H. Saner), Piper, München 1977.
- Notizen zu Martin Heidegger (Hrs. von H. Saner), Piper, München, 1978.

Para la obra completa de Jaspers:

- SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen des XX. Jahrhunderts: Karl - Jaspers, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957 ("Bibliographie (1909-1956)"), pp. 855-868.
- PIPER, K., (Hrs.), Karl Jaspers Werk und Wirkung, Piper, München, 1963, pp. 175-216.
- GEFKEN, G. - KUNERT, K., Karl Jaspers - Bibliographie seiner - Werke und Schriften (1909-1968), Piper, München, 1969.

I.1. Escritos de Jaspers en versión española.

- Psicopatología general, 2 vols., trad. de R.O. Sandibet y D.A. Santillán, A. Bini y Cía., Buenos Aires, 1951.
- Esencia y crítica de la psicoterapia, trad. R. Podestá, Fabril, Buenos Aires, 1959.
- Psicología de las concepciones del mundo, trad. de M. Marín - Casero, Gredos, Madrid, 1967.
- Genio y Locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg y Hölderlin, trad. de A. Caballero Robredo, Aguilar, Madrid, 1961.
- Ambiente espiritual de nuestro tiempo, trad. de R. de la Serna, Labor, Barcelona, 1933.

- Filosofía, 2 vols., trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1958-59.
- Razón y Existencia, trad. de H. Kahneman, Nova, Buenos Aires, 1959.
- Nietzsche, trad. de E. Estiu, Sudamérica, Buenos Aires, 1963.
- Descartes y la Filosofía, trad. de O. Bayer, Leviatán, Buenos Aires, 1958.
- La filosofía desde el punto de vista de la existencia, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1953.
- Filosofía de la Existencia, trad. de L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Madrid, 1958.
- ¿Es culpable Alemania?, trad. de R. Fechter, Nueva Epoca, Madrid, 1948.
- Nietzsche y el cristianismo, trad. de D. Cruz Machado, Deucalión, Buenos Aires, 1955.
- Esencia y forma de lo trágico, trad. de N. Silveti, Paz, Sur, Buenos Aires, 1966.
- La fe filosófica, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1961.
- Origen y meta de la historia, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1951.
- La filosofía, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1953.
- La razón y sus enemigos en nuestro tiempo, trad. de L. Piossek Prebisch, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
- Balance y perspectiva, trad. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1953.
- Leonardo como filósofo, trad. de J. Oscar Pickenhayn, Sur, Buenos Aires, 1956.
- Jesús. La desmitologización del Nuevo Testamento, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires, 1968.
- Los grandes filósofos, I: Los hombres decisivos. Sócrates, Buda, Confucio, Jesús, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires, -- 1966.

- Los grandes filósofos, II: Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires, 1968.
- Autobiografía filosófica, trad. de P. Simón, Sur, Buenos Aires 1964.
- La bomba atómica y el futuro del hombre, trad. de L. Castro, Taurus, Madrid, 1958.
- La bomba atómica y el futuro de la humanidad, trad. de I. Garfeldt-Klener, Fabril, Buenos Aires, 1961.
- "Verdad, Libertad y Paz", trad. de J. García Venturini, en La Torre 26 (1959) 55-70.
- La fe filosófica ante la revelación, trad. de G. Díaz y Díaz, Gredos, Madrid, 1968.
- Escritos psicopatológicos, trad. de B. Onetto Bächler, Gredos, Madrid, 1922.
- ¿A dónde va Alemania?, trad. de J. Martínez Pantoja, Cid, Madrid, 1967.
- Iniciación al método filosófico, trad. de L. Pérez Torres, Espasa Calpe, Madrid, 1977.
- "Los dos aspectos de la reforma de la Universidad", en Atlántida 3 (1963) 409-421.
- "¿Está la filosofía en sus postrimerías?" en Fol. Hum. VII, 78 (1969) 497-517.
- "Es un hecho la sobrecarga de la vida?", en Fol. Hum. VII, 78 (1969) 489-495.
- "Filosofía y mundo", en Fol. Hum., VII, 79-80 (1969) 577-590
- "Uenófanes", en Fol. Hum. VII, 79-80 (1969) 599-608.
- "Libertad y reunificación", en Fol. Hum. VII, 79-80 (1969) -- 591-597.
- "Julius Leber", en Fol. Hum. VII, (1969) 385-399.
- Conferencias y ensayos sobre historia de la Filosofía, trad. de R. Jimeno Peña, Gredos, Madrid, 1922.

- "Kierkegaard, hoy", en Kierkegaard vivo, trad. de A.-P. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1966, pp. 63-72.
- Entre el destino y la voluntad, trad. de V. Sagredo, Guadarrama, Madrid, 1969.
- "Acerca de Martin Heidegger", en Fol. Hum. XV (1977) 401-416.

II. Escritos sobre Jaspers citados en esta investigación.

- ALCORTA, J.I., "Ética de la subjetividad. En torno a la filosofía de G. Marcel y K. Jaspers", en Sapientia 8 (1953) 117-125.
- ALMAZAN, R., "Introducción a la problemática de la verdad en la filosofía de Karl Jaspers", en Studium X (1970) 83-113.
- ALONSO FUEYO, S., Existencialismo y existencialistas, Guerri, Valencia, 1949.
- ARASA, F., "Presentación de Karl Jaspers: El último pensador universal", en Folia Humanistica VII, 78 (1969) 481-487.
- BARTH, Th., "Philosophie, Wissenschaft und Religion. Ein Gespräch mit K. Jaspers", en Wissenschaft und Weisheit 21 (1958) 18-29.
- BOCKENHOFF, J., Begegnungs-philosophie. Ihre Geschichte, ihre Aspekte, Karl Alber, Freiburg-München, 1969.
- BOLLNOW, O.F., "Existenzerhellung und philosophische Anthropologie", en Blätter für Deutsche Phil. 12 (1938-1939) 133-174.
- "Existenzphilosophie und Geschichte", en Blätter für Deutsche Philosophie 11 (1937-38) 337-378.
- CARACCILO, A., "Fisica e scienza nel pensiero di Karl Jaspers", en Giornale critico della Filosofia Italiana, 37 (1958) 118-126.
- CID, F.J., "Karl Jaspers. Síntesis y crítica de una filosofía de la existencia", en Ciencia y Fe 21 (1950) 87-100.
- COLETTI, L., "Eccezione e trascendenza nel pensiero di K. Jaspers", en Gior. critico della Filosofia italiana 32 (1953) -- 206-227.

- COLLINS, J., "Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers", en - SCHILPP, P.A., (Hrs.), Philosophen ..., pp. 101-129.
- DUFRENNE, M.-RICOEUR, P., Karl Jaspers et la philosophie de - l'Existence, Seuil, Paris, 1948.
- ELL, J., "Die Geschichtlichkeit im Existentialismus", en Freiburg. Zeit. für Phil. und Theol. I (1954) 48-63.
- FAHRENBACH, H., "Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen K. Jaspers und R. Bultmann", en Theol. Rundschau 24 (1956-1957) 77-79; 105-135.
- FATONE, V., El existencialismo y la libertad creadora, Argós, Buenos Aires, 1949.
- FERMOSE ESTEBANEZ, P., "Jaspers, filósofo de la educación", en Revista de Ciencias de la Educación 86 (1976) 171-198.
- GABRIEL, L., Filosofía de la existencia. Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Católica, Madrid, 1973.
- GALIMBERTI, V., Heidegger-Jaspers e il tramonto dell' Occidente, Marietti, Torino, 1975.
- GIESZ, L., "Schwindel, Nietzsche, Jaspers", en Studium Generale 14 (1961) 509-520.
- GRUNERT, E., "Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers. Zugang zur Transzendenz bei Kant und Jaspers", en Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 21-28.
- HOFFMANN, K., "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers", en SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen ..., pp. 81-100.
- HOLL, A., "Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische - Konfrontation Augustins mit Karl Jaspers", en Revue d. Et. Aug. 12 (1966) 157-182.
- HOSSFELD, P., "Die Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl - Jaspers Werk Von der Wahrheit", en Münch. Theol. Zeit. 14 -- (1963) 288-295.
- IMLE, F., "Jaspers als Existenz-philosoph", en Phil. Jahrb. - 49 (1936) 487-504 y 50 (1937) 238-251.
- JOLIVET, R., Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre, Gredos, Madrid, 1962.
- JUNGHAENEL, G., "Über den Begriff der Kommunikation bei Karl Jaspers", en Deutsche Philos. Zeitschrift 9 (1961) 472-489.

- KAUFMANN, W., "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", en SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen ..., pp. 193-284.
- KREMER-MARIETTI, A., Jaspers y la escisión del ser, Edaf, Madrid, 1977.
- KORMUELLER, H., "Karl Jaspers Philosophy of History", en The modern schoolman 42 (1964-65) 129-151.
- LATZEL, E., "Die Erhellung der Grenzsituationen", en SCHILPP, P.A., (Hrs.), Philosophen ..., pp. 164-192.
- LENZ, J., El moderno existencialismo alemán y francés, Gre--dos, Madrid, 1955.
- LICHTIGFELD, A., "Jaspers' kantian trends", en Kantstudien 62 (1971) 243-248.
- LOPEZ CALERA, J.M., "La tensión de verdad en K. Jaspers", en Folia Neuropsiquiátrica, IV, 3, 1969.
- LOWELL HOWEY, R., Heidegger and Jaspers on Nietzsche, M. Nijhoff, The Hague, 1973.
- LUKACS, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler, Grijalbo, Barcelona, - 1968.
- MANASSE, K.M. "Karl Jaspers und der Ursprung des Philosophie--rens", en Merkur 12 (1958) 278-289.
- MARIN IBÁÑEZ, R., "La pedagogía existencial de K. Jaspers", - en Saitabi (Revista de la Universidad de Valencia), 20 (1970) 19-44.
- MARCEL, G., "Situation fondamentale et situation limites chez Karl Jaspers", en Recherches Philosophiques 2 (1932-1933) 317 348.
- MARZANO, S., "Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers", en - Filosofia (1972) 123-148.
- MILMED BELLA K., "Theories of religious knowledge from Kant - to Jaspers", en Philosophy 29 (1954) 195-215.
- MICHAELIDES, C., "Plotinus and Jaspers: Their conception and contemplation of the supreme one", en Diotima 4 (1976) 37-46.
- PANNENBERG, W., "Mythus und Wort. Theologische Überlegungen - zu Karl Jaspers' Mythusbegriff", en Zeitschrift für Theologie und Kirche, 51 (1954) 162-185.

- PAUMEN, J., Raison et existence chez K. Jaspers, Parthenon, Bruxelles, 1958.
- PELLEGRINO, U., "Storia e metafisica in Kant, Hegel e Jaspers", en Rivista di Filosofia Neoscolastica 52 (1960) 16-72
- PENZO, G., "La problematica delle interpretazioni in K. Jaspers", en Aquinas 15 (1972) 319-337.
- Dialettica e fede in Karl Jaspers, Pàtron, Bologna, 1978.
- PETRUZZELLIS, N., "Karl Jaspers e il destino dell'uomo", en - Rassegna di Scienze filosofiche 13 (1960) 35-45.
- PRESAS, M., Situación de la filosofía de Karl Jaspers, Depalma, Buenos Aires, 1978.
- PRINI, O., Existencialismo, Miracle, Barcelona, 1957.
- PUELLES, A., "La idea de libertad en Jaspers", en Arbor 19 - (1951) 61-65.
- "El conocimiento de la intimidad en Karl Jaspers", en Revista de la Universidad de Madrid 1 (1952) 65-87.
- RABER, T., Das Dasein in der "Philosophie" von Karl Jaspers, Francke, Bern, 1955.
- REDING, M., Die Existenzphilosophie Heidegger, Sartre, Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht, Schwann, Düsseldorf, 1949.
- REMOLINA VARGAS, G., Karl Jaspers en el diálogo de la fe, Gre dos, Madrid, 1972.
- RICOEUR, P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Temps présent, - Paris, 1948.
- "Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf den Wege der Kommunikation", en Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers, Piper, München, pp. 110-125.
- RIES, J., "Menschliche Existenz bei Jaspers", en Die Neue Ordnung 4 (1950) 418-426.
- RIGALI, N.J., "A new axis: Karl Jaspers philosophy of history", en Int. Phil. Quarterly 10 (1970) 441-457.

- Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1968.
- SALAMUN, K., "Der Begriff der Daseinskommunikation bei K. Jaspers", en Zeitschr. für philos. Forschung 22 (1968) 261-285.
- SANER, H., "La pregunta de Jaspers por el ser en la Periechontología", en Folia Humanistica VII, 79-80 (1969) 625-639.
- SANTINELLO, G., "La comunicazione in K. Jaspers", en Il problema della comunicazione, Gregoriana, Padova, 1964, 28-67.
- SCHRAG, O.O., Existence, existenz and transcende. An introduction to the philosophy of Karl Jaspers, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., 1971.
- TEVES, R.R., "The concept of man in the philosophy of Karl -- Jaspers", en Unitas 44 (1971) 17-55.
- TILLIETTE, X., Karl Jaspers. Théorie de la vérité, Métaphysique des chiffres, Foi philosophique, Aubier, Paris, 1960.
- "La "lecture des chiffres", interpretations", en Rev. Métaph. et Morale 65 (1960) 290-306.
- "Jaspers. Un aspect de sa pensée politique", en Archiv. de -- Philos. 26 (1963) 276-282.
- TOLLKOTERR, B., Erziehung und Selbstein. Das pädagogische Grundproblem im Werke von Karl Jaspers, A. Henn, Düsseldorf, 1961.
- URDANOZ, T., "Situación y límite del hombre y su existencia en dimensión de trascendencia", en Estudios Filosóficos 18 (1969) 285-306.
- URNEGER, G., "Die Existenzphilosophie von Karl Jaspers", en - Universitas 12 (1957) 957-966.
- WAHL, J., "Ein Beitrag zum thema Jaspers und Kierkegaard", en SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen ..., pp. 430-435.
- WALLRAFF, CH.F., Karl Jaspers. An introduction to his philosophy, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1970.
- WERNER, M., "Existenzphilosophie und Christentum bei Karl Jaspers", en Schw. Theol. Rundschau 23-24 (1953-1954) 21-40.
- WILLEMS, B.A., "Karl Jaspers Philosophie der Transzendenz", - en Freib. Zeit. für Phil. und Theol. 9 (1962) 247-255.
- WISSER, R., "Karl Jaspers, el filósofo de la excepción", en - Folia Humanistica, VII, 78 (1969) 519-530.

Algunas obras en las que se reúnen y comentan escritos de y -- sobre Jaspers:

- ABBAGNANO, N., Historia de la filosofía, Montaner y Simón, - Barcelona, 1965, pp. 33-83.
- ASTER, E. von, Introducción a la filosofía contemporánea, Guadarrama, Madrid, 1961, pp. 226-236.
- BOCHENSKI, I.M., La filosofía actual, F.C.E., México, pp. 174-216.
- Erinnerungen an Karl Jaspers (Hrs. von K. Piper und H. Saner), Piper, München, 1974.
- HIRSCHBERGER, J., Historia de la filosofía, II, Herder, Barcelona, 1965, pp. 386-389.
- Karl Jaspers in der Diskussion (Hrs. von H. Saner), Piper, -- München, 1973. (Reseñan y analizan escritos de Jaspers: O. -- Bumke, K. Schneider, H. Kunz, L. Binswanger, H. Rickert, M. -- Heidegger, A. Gehlen, E. Frank, H. Marcuse, G. Krüger, K. Löwith, G. Marcel, E. Bloch, O.F. Bollnow, E. Mayer, H. Barth, G. Mann, J. Habermas, K. Barth, M. Werner, P. Ricoeur, X. Tillyette, H. Arendt, D. Sternberger, K. Sontheimer, A. von Borries y H. Saner).
- Karl Jaspers, Werk und Wirkung. Zum 80. Geburtstag (Hrs. von K. Piper), Piper, München, 1963 (Colaboran: D. Sternberg, G. Mann, J. Hersch, L. Quattocchi, F. Hashimoto, P. Meyer-Gutzwiller y K. Piper).
- KLIMKE, F., Historia de la filosofía, Labor, Barcelona, 1961, pp. 813-819.
- KREMER-MARIETTI, A., o.c., pp. 283-294.
- NOACK, H., La filosofía europea occidental, Gredos, Madrid, - 1966, pp. 355-431.
- O'CONNOR, D.J., A critical history of western Philosophy, The Free Press, Glencoe, 1964, pp. 509-530.
- Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag (Hrs. von K. Piper), Piper, München, 1953 (Colaboran: H. -- Arendt, A. Camus, F. Hashimoto, A. Huxley, L. Curtius, G. Mann, J. Ortega y Gasset, A. Portmann, P. Ricoeur, E. Salin, A. Weber y K. Piper).
- PENZO, G., o.c., pp. 365-372.

- PASSMORE, J., A hundred years of philosophy, Penguin, Harmondsworth, 1978, pp. 466-504.
- REMOLINA VARGAS, G., o.c., pp. 273-284.
- SCHILPP, P.A. (Hrs.), Philosophen des XX. Jahrhunderts: Karl Jaspers, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957.
- STUMPF, S.E., De Sócrates a Sartre. Historia de la filosofía, El Ateneo, Buenos Aires, 1979, pp. 356-377.
- URDANOZ, T., Historia de la filosofía, VI, Siglo XX. De Bergson al final del existencialismo, Católica, 1978, 580-640.
- WALLRAFF, Ch. F., o.c., pp. 215-219.

III. Otros estudios citados en esta investigación

- ABBAGNANO, N., Introducción al existencialismo, F.C.E., México, 1955.
- ADORNO, Th.W., Jargon der Eigentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1965.
- ALCALA, M., La ética de la situación y Th. Stebbüchel, C.S.I.C., Barcelona, 1963.
- ALONSO HINOJAL, I., Educación y sociedad. Las sociologías de la educación, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1980.
- ALLPORT, G.W., La personalidad. Su configuración y desarrollo, Herder, Barcelona, 1966.
- ANACKER, N. - BAUMGARTNER, H.M., "Gechichte", en: Handbuch -- philosophischer Grundbegriffe, II, Kösel, München, 1973, pp. 547-557.
- ANZENBACHER, A., "Thomismus und Ich-Du-Philosophie", en Freiburger Zeitsch. für Philos. und Theol. 12 (1965) 161-190.
- ARANGUREN, J.L.L., Human communication, McGraw Hill, New York-Toronto, 1967.
- ARON, R., Las etapas del pensamiento sociológico, I, Montesquieu-Comte-Marx-Tocqueville, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970

- AZEVEDO, F. de, Sociología de la educación: Introducción al estudio de los fenómenos pedagógicos y de sus relaciones con los demás fenómenos sociales, F.C.E., México, 1973.
- BAGOT, U.-P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel, Beauchesne, Paris, 1958.
- BARTH, P., Die Geschichte der Erziehung in soziologischer und geistesgeschichtlicher Beleutung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
- BAUDRILLARD, J., El sistema de los objetos, Siglo Veintiuno, - México, 1977.
- A la sombra de las mayorías silenciosas, Kairós, Barcelona, - 1978.
- BEAUFRET, J., "Heidegger et le probleme de la vérité", en Revue Fontaine 63 (1947) 758-785.
- BEETHAM, D., Max Weber y la teoría política moderna, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- BERGER, P.L. - LUCKMANN, Th., La construcción social de la -- realidad, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- BIEMEL, W., Le concept de monde chez Heidegger, Nauwelaerts-Vrin, Louvain-Paris, 1950.
- BIERZYCHUDEK, E., "Beata solitudo", en La Ciudad de Dios 179 (1966) 5-46.
- BINSWANGER, L., Artículos y conferencias escogidas, I-II, Gre dos, Madrid, 1973.
- BIRAULT, M., "Heidegger et la pensée de la finitude", en Rev. Inter. de Philos. 52 (1960) 135-162.
- BLAUNER, H., Die Phänomenologie Edmund Husserls und ihre Bedeutung für soziologische Theorien, A. Hain, Meisenheim a. Glan, 1978.
- BLOCH, E., El principio esperanza, I, Aguilar, Madrid, 1977
- Karl Marx, Il Mulino, Bologna, 1972
- BOBBIO, N., "La fenomenologia secondo M. Scheler", en Riv. di Filosofia 27 (1936) 227-249.
- BOLLNOW, O.F., "Begegnung und Bildung", en Zeitsch. f. Päd. 1 (1955) 10-32.

- Introducción a la filosofía del conocimiento, La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- Existenzphilosophie und Pädagogik, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959.
- "Der Einfluss anthropologischer Einsichten auf das Erziehungsdenken", en Bildung ... 8 (1955) 477-483.
- "Begegnung und Bildung", en Zeitsch. f. Päd. 2 (1956) 242-248.
- Filosofía de la existencia, Revista de Occidente, Madrid, 1954.
- BOURGEOIS, B., El pensamiento político de Hegel, Amorrortu, - Buenos Aires, 1972.
- BREZINKA, W., "Über den Wissenschaftsbegriff der Erziehungswissenschaft und die Einwände der weltanschaulichen Pädagogik", en Zeitschrift für Pädagogik 15 (1969) 63-74.
- "Von Pädagogik zur Erziehungswissenschaft", I-III, en Zeitsch. f. Päd. 14 (1968) 317-734; 435-475.
- BROCKER, W., Kant über Metaphysik und Erfahrung, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970.
- BULTMANN, R., Die Frage der Entmythologisierung, Piper, München 1955.
- BUSEMANN, A., Weltanschauung in psychologischer Sicht, E. Reinhardt, München, 1967.
- BUYTENDIJK, F.J.J., Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1958.
- CARUSO, I.A., Bios, psique, persona. Introducción a la psicología profunda en general, Gredos, Madrid, 1965.
- CASETTI, F., Introducción a la semiótica, Fontanella, Barcelona, 1980.
- CAYRE, F., La contemplation augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.
- CERONI, A., L'alterità in Sartre, Marzorati, Milano, 1974.
- CLASTRES, P., La société contre l'état, de Minuit, Paris, -- 1974.

- COLLINS, J., El pensamiento de Kierkegaard, F.C.E., México - 1958.
- COMTE, A., Discurso sobre el espíritu positivo, Alianza, Madrid, 1980.
- COOLEY, C.H., Social organization. Scribner's, New York, 1916
- DERBOLAV, J., "Kritische Reflexionen zum Thema "Pädagogische Anthropologie", en Päd. Rund. 18 (1964) 751-767.
- "Existentielle Begegnung" und "Begegnung im Problem". Ein Beitrag zum Gespräch von Existenzphilosophie und Pädagogik", en Zeitsch. f. Päd. 3 (1957) 150-169.
- DELEUZE, G., Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona, - 1971.
- DIEMER, A., (Hrs.) Der Wissenschaftsbegriff, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1970.
- DILTHEY, W., Psicología y teoría del conocimiento, F.C.E., -- México, 1951.
- Teoría de la concepción del mundo, F.C.E., México, 1954.
- Introducción a las ciencias del espíritu, Revista de Occidente Madrid, 1966.
- DUPUY, M., La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité, I-II, P.U.F., Paris, 1959.
- DURKHEIM, E., Lès formes élémentaires de la vie religieuse, - F. Alcan, Paris, 1912.
- L'Education morale, F. Alcan, Paris, 1938.
- Education et sociologie, F. Alcan, Paris, 1938.
- EBNER, F., Das Wort ist der Weg, Herder, Wien, 1949.
- Das Wort und die geistigen Realitäten, Brenner, Innsbruck, -- 1921.
- ECO, U., Signos, Labor, Barcelona, 1980.
- La estructura ausente, Lumen, Barcelona, 1978.
- Tratado de semiótica general, Lumen, Barcelona, 1977.

- ELZER, H.-M., Grundfragen der gegenwärtigen Anthropologie und die wissenschaftliche Pädagogik", en Bildung und Erziehung 3 (1950) 81-104.
- FABRO, C., "The Transcendentality of "Ens-Esse" and the Ground of Metaphysics", en Int. Phil. Quarterly 6 (1966) 389-427.
- FAGGIN, G., "Amore", en Enciclopedia Filosofica, I, Sansoni, Firenze, 1967.
- FELLERMEIER, J., Compendio de sociología católica, Herder, -- Barcelona, 1960.
- FINK, E., Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1970.
- FLINTNER, W., "Stellung und Methode der Erziehungswissenschaft", en Zeitsch. f. Päd. 2 (1956) 65-73.
- "Die Geisteswissenschaften und die pädagogische Ausgabe", en Studium Generale 11 (1958) 146-149.
- FLOREZ, R., Las dos dimensiones del hombre agustiniano, Religión y Cultura, Madrid, 1958.
- FRANKSTEIN, C., "Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs", en Stimmen der Zeit 91 (1966) 126-145.
- FRINGS, M.S., "Husserl and Scheler. Two views on intersubjectivity", en Brit. Soc. Phenomenol. 9 (1978) 143-149.
- FREYER, H., Teoría de la época actual, F.C.E., México, 1958.
- Introducción a la Sociología, Nueva Epoca, Madrid, 1951.
- GABRIEL, L., "En homenaje a Gabriel Marcel, Filosofía de la - segunda persona", en Fol. Hum. 12 (1974) 849-855.
- GADAMER, H.G., "Heidegger et le langage de la métaphysique", en Arch. Philos. 26 (1973) 3-13
- GARCIA BACCA, J.D., Antropología filosófica contemporánea, Universidad General de Venezuela, Caracas, 1957.
- GEBNER, B., "Persongerechte Erziehung. Pädagogische Meditationen zur Personlehre Romano Guardinis", en Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 42 (1966) 198-220.
- GEBSATTEL, V.E. von, Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad, Gredos, Madrid, 1969.

- GIESE, H., "Untersuchungen zum Wesen der Begegnung", en Zeitschrift für allgemeine Medizin und Therapie 2 (1948) 490 y -- ss.
- GINER, S., Historia del pensamiento social, Ariel, Barcelona, 1975.
- Sociedad masa. Crítica del pensamiento conservador, Península, Barcelona, 1979.
- GIRARDI, J., "Les facteurs extra-intellectuels de la connaissance humaine", en Revue Philosophique de Louvain 74 (1964) 299-346.
- GRANAKI, M., "De Husserl à Heidegger", en Critique 86 (1954) 676-688.
- GRANELL, M., La vecindad humana. Fundamentación de la Ethología, Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- GRANGER, G.G., Essai d'une philosophie du style, Armand Colin, Paris, 1968.
- GREIMAS, A.J. (y otros), Lingüística y comunicación, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.
- GROETHUYSEN, B., Introduction à la pensée philosophique allemande, Stock, Paris, 1926.
- GROSSNER, C., Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen, Ch. Wegner, Hamburg, 1971.
- GRISEBACH, E., Gegenwart. Eine Kritische Ethik, Niemeyer, Halle 1928.
- GROETHUYSEN, B., Antropología filosófica, Losada, Buenos Aires, 1951.
- GUARDINI, R., "Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins", en Hochland 47 (1955) 224-234.
- GUSDORF, G., Mito y metafísica, Nova, Buenos Aires, 1960.
- HANA, G.G., Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit Darstellung Jean-Paul Sartre, Beck'sche, München, 1965.
- Handwörterbuch der Soziologie Herausgegeben von A. Vierkandt, F. Enke, Stuttgart, 1959.
- HARTMANN, K., Sartres sozialphilosophie. Eine Untersuchung zur "Critique de la Raison Dialectique", V. de Gruyter, Berlin, 1966

- HEIDEGGER, M., Nietzsche, I-II, Pfullingen, G. Neske, 1961.
- El ser y el tiempo, F.C.E., México, 1968.
- HEIMSOETH, H., Los seis grandes temas de la metafísica occidental, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- HEITGER, M., "Über die Bedeutung der Personalität im pädagogischen Verhältnis", en Personale ..., pp. 224-248.
- HERMANN, F.W. von., Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit", V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1974.
- HOBBS, Th., Leviatán, Nacional, Madrid, 1979.
- Elementos de derecho natural y político, Centro de Estudios - Constitucionales, Madrid, 1979.
- HOFFDING, H., Kierkegaard, Revista de Occidente, Madrid, 1949
- HOLZER, H., Sociología de la comunicación, Akal, Madrid, 1978
- HORKHEIMER, M. - ADORNO, T.W., Dialektik der Aufklärung, Oxford University Press, New York, 1944.
- The Eclipse of Reason, Oxford University Press, New York, 1947.
- HORMANN, H., Introduction à la psycholinguistique, Larousse, Paris, 1972.
- HOROWITZ, I.L. (dir), Historia y elementos de la sociología - del conocimiento, I-II, Universitaria, Buenos Aires, 1974 y - 1969.
- HRACHOVEC, H., "Welt und Sein beim frühen Heidegger", en Salzb. Jahrb. Philos. 14 (1970) 127-151.
- HUBNER, K., "Technik", en Handbuch philosophischer Grundbegriffe, V. Kösel, München, 1974, pp. 1474-1485.
- HUHNERFELD, P., In Sachen Heidegger. Hoffman und Campel, Hamburg, 1959.
- HUIZINGA, J., Entre las sombras del mañana, Revista de Occidente, Madrid, 1936.
- HUSSERL, E., Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, J. Vrin, Paris, 1953.
- HYPPOLITE, J., "Ontologie et phénoménologie chez M. Heidegger", en Etudes philos. 9 (1954) 301-314.

- Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, M. Rivière, Paris, 1948.
- JAEGER, W., Paideia. Los ideales de la cultura griega, F.C.E., México, 1948.
- JIMENEZ MORENO, L., "Antihumanismo estético vitalista de Nietzsche", en Pensamiento 34 (1978) 387-407.
- "Historia y filosofía", en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía 1 (1980) 193-217.
- "Raíz y proyección de la "voluntad de poder" nietzscheana", - en Aporía 10 (1980) 7-48.
- "Nietzsche o la cultura del león", en Arbor 424 (1981) 33-43.
- KANT, I., Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- La religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza, Madrid, 1969.
- Crítica de la razón práctica, Losada, Buenos Aires, 1961.
- KAUFMANN, W., "Jaspers relation to Nietzsche", en The philosophy of Karl Jaspers, Tudor Publishing Co., New York, 1957.
- KAUFMANN, J.N., "Husserl et le projet d'une sémiotique phénoménologique", en Dialogue 17 (1978) 20-34.
- KHOUBYAR, H., "Educational import of Heidegger's notion of - truth as letting-be", en Philos. of Ed. (Edwardsville, Ill.), 1974, 47-58.
- KIERKEGAARD, S., Obras y papeles, 6 vols., Guadarrama, Madrid, 1961-1965: II, Diálogos sobre el amor; V., Las obras del amor.
- KLAFKI, W., "Dialogik und Dialektik in der gegenwärtigen Erziehungswissenschaft", en Zeitsch. f. Päd. 10 (1964) 513-537.
- "Pädagogisch-dialektische oder anthropologisch-existenzphilosophische Grundlegung der Erziehungswissenschaft", en Zeitsch. f. Päd. 4 (1958) 353-361.
- KLUVER, H., "Psychological and Sociological Types", en Psychological Review 31 (1924) 456-462.

- KOCHLER, H., Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie: das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers, A. Hain, Meisenheim am Glan, 1974.
- KOFMAN, S., Nietzsche et la métaphore, Payot, Paris, 1972.
- LAIN ENTRALGO, P., Teoría y realidad del otro, I. El otro como otro yo. Nosotros, tú y yo, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano, Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- "El problema de la comunicación interpersonal", en Cuadernos Hispanoamericanos 147 (1962) 1-15.
- LANIGAN, R.L., Speaking and semiologie. Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication, Mouton, - The Hague, 1972.
- LAUTH, R., "Le probleme de l'interpersonalité chez J.G. Fichte", en Archives de philosophie 25 (1962) 325-344.
- LEACH, E., Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.
- LE BON, G., La psychologie des foules, F. Alcan, Paris, 1920.
- LEEP, I., La existencia auténtica, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963.
- La comunicación de las existencias, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1964.
- LENOBLE, R., Esquisse d'une histoire de l'idée de nature, Albin Michel, Paris, 1969.
- LEROY, G., El diálogo en la educación, Narcea, Madrid, 1971.
- LERSCH, Ph., La estructura de la personalidad, Herder, Barcelona, 1962.
- LESNUFF-CARAVAGLIA, G., Education as existential possibility, Philosophical Library, New York, 1972.
- LEVINAS, E., Humanismo del otro hombre, Siglo Veintiuno, México, 1974.
- "La trace de l'autre", en Tijdschrift voor Filosofie 25 (1963) 605-623.

- Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Sígueme, Salamanca, 1977.
- LEVY-BRUHL, L., Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, F. Alcan, Paris, 1910.
- LILAR, S., A propos de Sartre et de l'amour, Grasset, Paris, 1967.
- LOCHNER, R., "Über das Grundverhältnis zwischen Anthropologie und Erziehungswissenschaft", en Bildung ... 6 (1953) 113-122.
- LOHFF, W., Glaube und Freiheit, G. Mohn, Gütersloh, 1953.
- LOWITH, K., From Hegel to Nietzsche, Doubleday, New York, 1967.
- "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", en Les Temps Modernes 14 (1946), 343-360.
- Wissen, Glaube und Skepsis, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1964.
- Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1928.
- Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1967.
- Heidegger: Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen, 1960.
- Weltgeschichte und Heilsgeschehen, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1961.
- Gesammelte Abhandlungen. Zur kritik der geschichtlichen Existenz, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959.
- MALTESE, C., Semiología del lenguaje objetual, A. Corazón, Madrid, 1972.
- MANNHEIM, K., Libertad y planificación, F.C.E., México, 1946.
- El hombre y la sociedad en la época de crisis, Leviatán, Buenos Aires, 1958.
- Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, A.W. Sijthoff's, Leiden, 1935.
- MANZANEDO, M.F., "La amistad en la Etica Nicomáquea de Aristoteles", en Studium 16 (1976) 71-105.

- MARCEL, G., Journal Métaphysique, Gallimard, Paris, 1935.
- MANNHEIM, K., Diagnóstico de nuestro tiempo, F.C.E., México, 1975.
- MARGIOTTA, U., "Educazione dell'uomo come educazione alla -- trascendentalità", en I Problemi della Pedagogia 4, 19 (1973) 474-494.
- MARIAS, J., El tema del hombre, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- MARTIN LOPEZ, E., La sociedad global, Per, Barcelona, 1970.
- Sociología general, Multioffset, Barcelona, 1969.
- "Del egocentrismo originario a la comunidad contractual. Análisis de una quiebra lógica en Rousseau", en Revista de Estudios Políticos (Nueva Epoca) 8 (1979) 115-144.
- "La democracia en la perspectiva del nominalismo", en Revista Internacional de Sociología 72 (1961) 487-523.
- "Génesis y estructura de las ciencias sociales: Dilthey", en Revista Española de la Opinión Pública 45 (1976) 7-23.
- "Introducción" en: RYAN, A., Metodología de las ciencias sociales, Euramérica, Madrid, 1971, XXXVII-LV
- MARTINEZ GOMEZ, L., "Rousseau y la pedagogía política", en Razón y Fe 965 (1978). 594-602.
- "Rousseau o la utopía. De la soberanía poder a la soberanía libertad", en Pensamiento 34 (1978) 177-196.
- MARX, K. - ENGELS, F., La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona, 1970.
- MEAD, G.H., Mind, self and society, University of Chicago, Chicago, 1934.
- MCGILL, V.J., "Scheler's theory of sympathy and love", en Philos. and phenomenol. Research 2 (1941-1942) 273-291.
- MEDINA ORTEGA, M., La Organización de las Naciones Unidas, Tecnos, Madrid, 1969.
- Las organizaciones internacionales, Alianza, Madrid, 1976.
- La teoría de las relaciones internacionales, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1973.

- MELCIORNE, V., L'immaginazione simbolica, Il Mulino, Bologna, 1972.
- MENENDEZ UREÑA, E., La teoría de la sociedad en Habermas, Tecnos, Madrid, 1978.
- MENZE, C., "Weltanschauung und Erziehung", en Pädagogik aktuell, Lexikon pädagogischer Schlagworte und Begriffe, Kösel, München, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M., Fenomenología de la percepción, F.C.E., México, 1957.
- MERTEN, K., Kommunikation. Eine Begriffs- und Prozessanalyse, Westdeutscher, Opladen, 1977.
- MONDOLFO, R., Rousseau y la conciencia moderna, Eudeba, Buenos Aires, 1967.
- MOLLENHAUER, K., "Pädagogik und Rationalität", en Die Deutsche Schule 56 (1964) 665-676.
- MORAGAS, M. de (ed.) Sociología de la comunicación de masas, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
- MOREL, G., Nietzsche, I-III, Aubier-Montaigne, Paris, 1970-1971.
- MOSER, S., "Toward a Metaphysic of Technology", en Philosophy Today 15 (1971) 129-156.
- MOUNIER, E., Introducción a los existencialismos, Guadarrama, Madrid, 1967.
- MOUNIN, G., Introducción a la semiología, Anagrama, Barcelona, 1972.
- MOYA, C., Teoría sociológica, Taurus, Madrid, 1971.
- "Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón", Introducción a: HOBBS, Th., Leviatán, Nacional, Madrid, 1979, pp. 7-104.
- MULLER-LAUTER, W., Nietzsche, W. de Gruyter, Berlin, 1971.
- MULLER-HIRSCHMANN, J.B., "Freiheit", en Staatslexikon, III, - Hrg. Görres-Gesellschaft, Freiburg, 1959, pp. 528-548.
- MULLER, M., Crise de la Métaphysique. Situation de la philosophie au XXe. Siècle, Desclée de Brouwer, Paris, 1953.

- NEDONCELLE, M., Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Aubier, Paris, 1957.
- NIETZSCHE, F., Así hablaba Zaratustra, Edaf, Barcelona, 1979
- NOLFI, P., "Deutung der Freiheit als eine Begegnung", en Dialectica 14 (1960) 221-229.
- NOSBUSCH, J., "Moderne Anthropologie und ihre Bedeutung für Pädagogik", en Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 37 (1961) 269-291.
- NYGREN, A., Eros und Agape. Gestaltwandlung der christlichen Liebe, G. Mohn, Gütersloh, 1930-1937.
- ODAJNYK, W., Marxism and Existentialism, Doubleday, Garden City (N.Y.), 1965.
- OEING-HANHOFF, L., "Descartes' Lehre von der Willensfreiheit", en Philosoph. Jahrbuch 78 (1971) 1-16.
- O'MALLEY, The fellowship of being. An essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel Marcel, M. Nijhoff, The Hague, 1966.
- PAGANO, M., Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg, Mursia, Milano, 1973.
- Personale Erziehung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965.
- PEREZ CORRAL, J., El marxismo cálido: Ernst Bloch, Mañana Ed., Madrid, 1977.
- PINTOR RAMOS, A., El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica, Ed. Católica, Madrid, 1978.
- POPPER, K.R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I: Der Zauber Platon; II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Francke, Bern, 1945 y 1957.
- Das Elend des Historizismus, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1944.
- PROHASKA, L., Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1961.
- RAHNER, K., "Würde und Freiheit des Menschen", en Schriften zur Theologie, II, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1955, pp. 247-277.

- Oyente de la palabra, Herder, Barcelona, 1967.
- REBLE, A., "Menschenbild und Pädagogik", en Die Deutsche Schule 58 (1964) 665-626.
- REDONDO GARCIA, E., Educación y comunicación, C.S.I.C., Madrid 1959.
- REMPLEIN, H., Psicología de la personalidad, Oriens, Madrid, 1974.
- RESWEBER, J.P., La pensée de Martin Heidegger, Privat, Toulouse, 1971.
- RICKERT, H., Introducción a los problemas de la filosofía de la historia, Nova, Buenos Aires, 1971.
- RIOUX, B., L'être et la vérité chez Heidegger et Saint-Thomas d'Aquin, P.U.F., Montréal-Paris, 1963.
- ROHRACHER, H., Introducción a la caracterología, Losada, Buenos Aires, 1945.
- ROSENZWEIG, F., Hegel und der Staat, I, Lebensstationen, II, Weltepochen, Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1920.
- ROTTEN, E., "Erziehung als Begegnung", en Pädagogische Blätter 6 (1955) 245 y ss.
- ROTGES, H., Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, W. - de Gruyter, Berlin, 1972.
- ROUGEMONT, D. de, L'amour et l'Occident, Plon, Paris, 1939.
- ROURA PARELLA, J., Spranger y las ciencias del espíritu, Minerva, México, 1944.
- ROUSSEAU, J.J., Contrato social, Espasa-Calpe, Madrid, 1969.
- RUCKRIEM, G., "Universal Humanismus und das Wesen des Pädagogischen als Begegnung", en Personale ..., 249-271.
- RUCKRIEM, W., "Existentielles Denken in der Erziehung", en Personale ..., 212-223.
- SABINE, G.H., Historia de la teoría política, F.C.E., México, 1972.
- SARTRE, J.P., L'Être et le Néant, Gallimard, Paris, 1943.

- SARTRE, J.P., HEIDEGGER, M., JASPERS, K., y otros, Kierkegaard vivo, Alianza, Madrid, 1968.
- SASS, H.M., Materialien zu einer Heidegger-Bibliographie, A. - Hain, Meisenheim am Glan, 1974.
- SAUTER, G., Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigentheologischen und philosophischen Diskussion, Zwingli Verlag, Zürich, 1965.
- SCHALLER, K., "Anthropologische Perspektiven der Pädagogik", en Päd. Rund. 18 (1964) 365-377.
- SCHELER, M., Amor y conocimiento, Sur, Buenos Aires, 1960.
- Wesen und Formen der Sympathie, en Gesammelte Werke, Bd. VIII, Francke, Bern, 1973.
- Conocimiento y trabajo, Nova, Buenos Aires, 1979.
- Sociología del saber, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1973.
- El puesto del hombre en el cosmos, Losada, Buenos Aires, 1972
- Idealismo y realismo, Nova, Buenos Aires, 1962.
- SCHOECK, H., Historia de la sociología, Herder, Barcelona, -- 1977.
- SCHRAG, C.O., "Phenomenology, ontology and history in the philosophy of Heidegger", en Rev. Inter. Philos. 12 (1958) 117--132.
- SCHULZ, H., Eros und Caritas. Die platonische Liebe und die Liebe im Sinn des Christentums, Niemeyer, Halle, 1929.
- SCHUTZ, A., On phenomenology and social relations, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1975.
- "The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl", en Collected Papers, III; Studies in phenomenological philosophy, M. Nijhoff, The Hague, 1966, pp. 51-84.
- "Sartre's theory of the alter ego", en Collected Papers, I, -- pp. 180-203.
- "Scheler's theory of intersubjectivity and the general thesis of the alter ego", en Collected Papers, I: The problem of social reality, M. Nijhoff, The Hague, 1962, pp. 150-179.

- Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva, Paidós, 1972.
- SEILER, H., "Moderne Wissenschaftstheorie und Erziehungswissenschaft. Bemerkungen zum Programm der empirischen", en Zeitsch. f. Päd. 15 (1969) 501-528.
- SIMMEL, G., Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Duncker und Humblot, Leipzig, 1908.
- Sociología. Estudios sobre las formas de socialización, I-II, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- Grundfragen der Soziologie, W. & Gruyter, Berlin-Leipzig, 1917
- Sociology of religion, The Philosophical Library, New York, - 1959.
- SMART, B., Sociology, phenomenology und marxian analysis, Routledge and Kegan Paul, London, 1976.
- SOJCHER, J., Nietzsche, Aubier-Montaigne, Paris, 1972.
- SOMBART, W., Noosociología, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.
- SOROKIN, P.A., The crisis of our age, E. P. Dutton, New York, 1941.
- Las filosofías sociales de nuestra época de crisis. El hombre frente a la crisis, Aguilar, Madrid, 1966.
- SPECK, J., "Person", en Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, I-II, Kösel, München, 1970, pp. 288-329.
- SPICQ, C., "Agape" en el Nuevo Testamento, Cares, Madrid, 1977
- SPIEGELBERG, H., The phenomenological movement. A historical introduction, I-II, M. Nijhoff, The Hague, 1965.
- SPRANGER, E., Las ciencias del espíritu y la escuela, Losada, Buenos Aires, 1942.
- Psicología de la edad juvenil, Revista de Occidente, Madrid, 1935.
- Formas de vida, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946.
- SPYKMAN, N.J., The Social theory of Georg Simmel, Atherton - Press, New York, 1966.

- STEWART, D.K., Psicología de la comunicación, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- STRELLER, J., Jean-Paul Sartre: To freedom condemned, Philosophical Library, New York, 1960.
- SUANCES MARCOS, M.A., Max Scheler. Principios de una ética - personalista, Herder, Barcelona, 1976.
- SUCHODOLSKI, B., Fundamentos de pedagogía socialista, Laia, Barcelona, 1967.
- TARDE, G., L'opinion et la foule, F. Alcan, Paris, 1901.
- THAYER, L., Comunicación y sistemas de comunicación, Península, Barcelona, 1975.
- THEUNISSEN, M., "Bubers negative Ontologie des Zwischen", en Philosophis. Jahrbuch 71 (1964) 319-330.
- Der Andere. Studien zur ontologie der Gegenwart, W. de Gruyter, Berlin, 1965.
- THIELICKE, H., "Bildung als Begegnung mit der Wahrheit", en Universitas 7 (1952) 561 y ss.
- TONNIES, F., Gemeinschaft und Gesellschaft, Hans Buste, Leipzig, 1935.
- Soziologische Studien und Kritiken, II, Gustav Fischer, Jena, 1926.
- Comunidad y asociación, Península, Barcelona, 1979.
- TROISFONTAINES, R., De l'existence a l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, I-II, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1954.
- TRUYOL Y SERRA, A., La sociedad internacional, Alianza, Madrid 1974.
- UÑA JUAREZ, A., "La cuestión heideggeriana", en La Ciudad de Dios, 181 (1968) 262-291.
- UÑA JUAREZ, O., Sociedad y ejercicios de razón. Ensayos de teoría del conocimiento y teoría sociológica, Ed. Escorial, S.L. Escorial, 1979.
- "Introducción a la epistemología y metodología en Max Weber", en Estudio Agustiniiano 14 (1979) 99-107.
- "Entre pensamiento y acción. Aproximación a la sociología del conocimiento en Gramsci", en Anuario Jurídico Escorialense XII (1980) 287-302.

- "Textos y generalidades sobre la tipología de Carl G. Jung", en Nueva Etapa 46 (1980) 133-152.
- UTZ, A.F., Sozialethik. I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Herder, Heidelberg, - Löwen, 1958.
- VADEE, M., Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico, F. Torres, Valencia, 1977.
- VALDERREY, C., "Comunicación y desarrollo humano en la filosofía de Gabriel Marcel", en Arbor 82 (1972) 205-210.
- VALLS PLANA, R., Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Laia, Barcelona, 1971.
- VANDERBERG, D., "School rules and their enforcement in analytic existential perspective", en Educ. Theor. 22 (1972) 303-308.
- VARET, G., L'ontologie de Sartre, P.U.F., Paris, 1948.
- VARIOS, La comunicación problema social, Asociación Cultural Hispanonorteamericana, Madrid, 1979.
- VARIOS, Erziehung zur Menschlichkeit. Festschrift für Eduard Spranger, C.B. Mohr, Tübingen, 1957.
- VARIOS, Epistemología de la comunicación, F. Torres, Valencia, 1976.
- VECCHIO, J. de, Persona, Estado, Derecho, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
- VERICAT, J., Ciencia, historia y sociedad, Istmo, Madrid, 1975
- VOGT, J., El concepto de la historia de Ranke a Toynbee, Guadarrama, Madrid, 1971.
- WAELHENS, A. de, Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger, Nauwelaerts, -- Louvain, 1955.
- La philosophie de M. Heidegger, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris 1942.
- Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne. A propos de "Holzwege", Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953.
- WAHL, J., Historia del existencialismo, Deucalión, Buenos Aires 1954.

- WILLIAMS, R., Los medios de comunicación social, Península, Barcelona, 1971.
- WILLIAMS, R.H., "Scheler's contribution to the sociology of affective action, with special attention to the problem of shame", en Philos. and phenomenol. Research 2 (1941-1942) -- 348-358.
- WOLFF, K.H. (edit.), The sociology of Georg Simmel, Free Press Glencoe, 1964.
- WIPLINGER, F., "Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber", en Philosophis. Jahrbuch 70 (1962) 169-190.
- WUNDERLEE, G. von, (Hrs.), Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, Heft 37, Becker, Würzburg, 1936.
- YARCE, J., La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad, Eunsá, Pamplona, 1971.

IV. Otros estudios consultados (con especial referencia a la psicología de la comunicación humana y a la sociología de la comunicación humana)

- ADORNO, Th.W. - MORIN, E., La industria de la cultura, Galerna, Buenos Aires, 1967.
- ADORNO, Th.W., Crítica cultural y sociedad, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1973.
- ALTHUSSER, L., Escritos, Laia, Barcelona, 1974.
- ARENDT, H., The human condition, University of Chicago, Chicago, 1958.
- The origins of totalitarianism, World Publishing, Cleveland, 1962
- On revolution, Viking Press, New York, 1963.
- BAUDRILLARD, J., Crítica de la economía política del signo, - Siglo Veintiuno, México, 1974.
- BASCHWITZ, K., Du und die Massen. Studien zur einen exakten Massenpsychologie, Feikema, Amsterdam, 1963.

- BELL, D. (y otros), Industria cultural y sociedad de masas, Monte Avila, Caracas, 1969.
- BENEYTO PEREZ, J., Conocimiento de la Información. Aproximación al sistema de las comunicaciones sociales, Alianza, Madrid, 1973.
- BENITO JAEN, A., Teoría general de la información, 2 vols. - Guadiana, Madrid, 1973 y 1975.
- BERELSON, B., Content analysis in communication research, -- Free Press, Glencoe, Ill., 1952.
- BERGER, P., Introducción a la sociología. Una perspectiva humanística, Limusa, Wiley, México, 1967.
- BERGSON, J., Les deux sources de la morale et de la religion, P.U.F., Paris, 1969.
- BERLO, D.K., El proceso de la comunicación, El Ateneo, Buenos Aires, 1971.
- BERMUDO, J.M., El MacLuhanismo. Introducción a la tecnocracia, Picazzo, Barcelona, 1972.
- BERTALANFFY, L. von, Robots, hombres y mentes, Guadarrama, Madrid, 1971.
- BETTETINI, G.F., L'indice del realismo, Bompiani, Milano, 1971.
- BLUMER, H., Symbolic interactionism, perspective and method, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1969.
- BORDEN, G.A., Introducción a la teoría de la comunicación humana, Nacional, Madrid, 1974.
- BREES, W., "Mass communication and sociocultural integration", en Social Forces, 37 (1958) 109-116.
- BRITTAN, A., Meanings and Situations, Routledge, London, 1973.
- BRUNSCHVIG, L., Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, I-II, F. Alcan, Paris, 1927.
- BRYSON, L., The communication of ideas, Harper, New York, 1964.
- BUDD, R.W. - RUBEN, B.R. (eds.) Approaches to human communication, Spartan Books, New York, 1972.
- CASASUS, J.M., Ideología y análisis de medios de comunicación, Dopesa, Barcelona, 1972.

- CARPENTER, E. (Ed.), El aula sin muros, Cultura Popular, Barcelona, 1968.
- CASSIRER, E., The philosophy of symbolic forms, Yale University Press, New Haven, 1953.
- CASTILLA DEL PINO, C., La incomunicación, Península, Barcelona, 1970.
- CAZENEUVE, J., La sociedad de la ubicuidad, Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
- CEÑAL, R., "Existencia, comunicación y amor", en Orbis catholicus I (1959) 193-199.
- CHERRY, C., On human communication, Wiley, New York, 1957.
- CHRISTENSEN, N.E., Sobre la naturaleza del significado, Labor, Barcelona, 1968.
- CICOUREL, A., Cognitive sociology, Penguin, London, 1972.
- COLLETTI, L., Ideología y sociedad, Fontanella, Barcelona, - 1975.
- DAHRENDORF, R., The New Liberty: Survival and Justice in a Changing World, Routledge & Kegan Paul, London, 1975.
- DE SOLA POOL, I. (y otros), Handbook of communication, Rand McNally, Chicago, 1973.
- DEUTSCH, K.W., Los nervios del gobierno. Modelos de comunicación y control políticos, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- DEXTER, L.A. - WHITE, D.M. (eds.), People, Society and Mass communication, Free Press, New York, 1964.
- DORFLES, G., Símbolo, comunicación y consumo, Lumen, Barcelona, 1962.
- DUMAZIDIER, J., De la sociología de la comunicación colectiva a la psicología del desarrollo cultural, Ciespal, Quito, 1969.
- ECO, U., Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas, Lumen, Barcelona, 1977.
- Obra abierta, Seix Barral, Esplugues de Llobregat, 1965.
- EISENSTADT, S.N. "Communication system and social structure", en Public Opinion Quarterly 19 (1955) 153-167.

- ELLUL, J., Historia de la propaganda, Monte Avila, Caracas, - 1969.
- ENNIS, P.N., "The social structure of communication systems: a theoretical proposal", en Studies in Public Communication 3 (1961) 120-144.
- ENZENSBERGER, H.M., Elementos para una teoría de los medios de comunicación, Anagrama, Barcelona, 1972.
- ESCARPIT, R., Escritura y comunicación, Castalia, Madrid, 1973
- Teoría general de la información y de la comunicación, Icaria, Barcelona, 1977.
- ESTEBAN, J. de, Por una comunicación democrática, Fernando Torres, Valencia, 1976.
- FAGEN, R.R., Política y comunicación, Paidós, Buenos Aires, - 1969.
- FAYE, J.P., Los lenguajes totalitarios, Taurus, Madrid, 1974
- FEARING, F., "Toward a psychological theory of human communication", en Journal of Personality 22 (1953) 71-88.
- "Human communication", en Audiovisual Communication Review 10 (1962) 78-108.
- FERRAROTTI, F., Macchina e uomo nella società industriale, Rai, Torino, 1970.
- FERRATER MORA, J., Indagaciones sobre el lenguaje, Alianza, - Madrid, 1970.
- FLEUR, M.L. de, Teorías de la comunicación de masas, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- FOUCAULT, M., Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966
- FRAISSE, P.- PIAGET, J., Lenguaje, comunicación y decisión, -- Paidós, Buenos Aires, 1974.
- FRANCASTEL, P., La réalité figurative, Gauthier, Paris, 1965.
- FREGE, G., Estudios sobre semántica, Ariel, Barcelona, 1971
- FREIDSON, E., "Communication research and the concept of the mass", en American Sociological Review 18 (1955) 313-317.
- FREUD, S., Psicología de las masas, Alianza, Madrid, 1969.

- GALLI, G. - ROSSITI, F., Cultura di massa e comportamento - colectivo, Il Mulino, Bologna, 1967.
- GERMANI, G., Política y sociedad en la época de las masas, - Paidós, Buenos Aires, 1962.
- Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas, Paidós, Buenos Aires, 1963.
- GERBNER, G., The analysis of communication content, J. Wiley, New York, 1969.
- GILSON, E., La société de masse et la culture, Vrin, Paris, - 1967.
- GINER, S., El progreso de la conciencia sociológica, Península, Barcelona, 1974.
- GOFFMANN, E., The presentation of self in everyday life, Anchor Books, New York, 1959.
- GOMIS SANAHUJA, L., El medio media: la función política de la prensa, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1974.
- GONZALEZ CASANOVA, J.A., Comunicación humana y comunicación - política, Tecnos, Madrid, 1968.
- GONZALEZ SEARA, L., Opinión pública y comunicación de masas, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1968.
- GREIMAS, A.J., Semántica estructural, Gredos, Madrid, 1973.
- GUBERN, R., Mensajes icónicos en la cultura de masas, Lumen, Barcelona, 1974.
- Comunicación y cultura de masas, Península, Barcelona, 1977.
- HENRY, N.B., Mass media and education, University of Chicago, Chicago, 1954.
- HIRSH, P.M., MILLER, P.V., KLINE, F.G. (eds.) Strategies for communication research, Sage Publication, Beverly Hills-London, 1977.
- HOBNS, G., Ich oder wir: ein kulturpolitischer Beitrag zum - Gemeinschaftsgedanken, Verlag für Kulturpolitik, Berlin, 1962.
- HOGGART, R., On culture and communication, Oxford University Press, New York, 1972.

- HUGHES, H.S., Consciousness and society, Random House, New - York, 1961.
- HUND, W., Comunicación y sociedad, A. Corazón, Madrid, 1972.
- KONIG, R., Soziologische Orientierungen, Kiepenheuer, Köln - Berlin, 1965.
- KRISTEVA, J., Sémiotike, Seuil, Paris, 1969.
- LACAN, J., Las formaciones del inconsciente, Nueva Visión, - Buenos Aires, 1976.
- LEECH, G., Semántica, Alianza, Madrid, 1977.
- LEFEBVRE, H., La vie quotidienne dans le monde moderne, Gallimard, Paris, 1968.
- LEVI-STRAUSS, C., Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958
- LOHISSE, J., La communication anonyme, Ed. Universitaires, Paris, 1969.
- "La masa, dimensión del individuo", en Revista Española de la Opinión Pública, 26. (1971) 101-108.
- LOZANO BARTOLOZZI, P., El ecosistema informativo, Eunsá, Pamplona, 1974.
- LUKES, S., El individualismo, Península, Barcelona, 1975.
- MAIER, N.R.F., HOFFMAN, L.R., READ, W.H., "Superior-subordinate communication", en Personnel Psychology 16 (1963) 1-11.
- MALETZKE, G., Psicología de la comunicación colectiva, Ciespal, Quito, 1970.
- MALMBERG, B., Lingüística, estructura y comunicación humana, Gredos, Madrid, 1969.
- MANNHEIM, K., Ideología y utopía, Aguilar, Madrid, 1966.
- MANUCCI, C., La sociedad de masas. Análisis de modernas teorías sociopolíticas, Corregidor, Buenos Aires, 1972.
- MARCUSE, H., Reason and revolution, Beacon Press, Boston, 1966
- MARIN, L., Etudes sémiologiques, Klincksieck, Paris, 1971.
- MARTIN, A. von, Mensch und Gesellschaft heute, Rombach, Freiburg i.B., 1961.

- MARTIN, E.D., The conflict of the individual and the mass, - Holt, New York, 1932.
- MARTIN SERRANO, M., La mediación social, Akal, Madrid, 1977.
- MARTIN SERRANO, M. (y otros), Epistemología de la comunicación y análisis de la referencia, Cuadernos de la Comunicación, Madrid, 1981.
- MARTINDALE, D., Institutions, organizations and mass society, Houghton Mifflin, Boston, 1966.
- MARTINET, J., Claves para la semiología, Gredos, Madrid, 1976
- MARTINEZ ALBERTOS, J.L., La información en una sociedad industrial. Función social de los "mass-media" en un universo democrático, Tecnos, Madrid, 1972.
- MARX, K., Capital. A critique of political economy, Lawrence et Wishart, 3 vols., London, 1974.
- MATTELART, A., La cultura como empresa multinacional, Galerna, Buenos Aires, 1974.
- La comunicación masiva en el proceso de liberación, Siglo XXI, México, 1976.
- Multinacionales y sistemas de comunicación. Los aparatos ideológicos del imperialismo, Siglo XXI, México, 1977.
- MENENDEZ, A., Comunicación y desarrollo, As. Nac. de la Publicidad, México, 1969.
- McLUHAN, M.H., Explorations in communication, Beacon Press, - Boston, 1960.
- McLUHAN, M.H., - FIORE, Q., El medio es el mensaje. Un inventario de efectos, Diana, México, 1969.
- McLUHAN, M.H., La comprensión de los medios como extensiones del hombre, Diana, México, 1972.
- La Galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus, Aguilar Madrid, 1972.
- La cultura es nuestro negocio, Diana, México, 1974.
- McQUAIL, D., Sociología de los medios de comunicación, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- MERTON, R.K., On theoretical sociology, The Free Press, New - York, 1968.

- MICHELS, R., Man in contemporary society, Columbia University Press, New York, 1955.
- MILLER, G.A., Psicología de la comunicación, Paidós, Buenos Aires, 1969.
- MILLER, J., McLuhan, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- MOLES, A. - VALLENCIEN, B., Communications et langages, Gauthiers Villars, Paris, 1963.
- MOLES, A. (y otros), La communication, Denoël, Paris, 1971.
- MOLES, A.A. - ROHMER, E., Psicología del espacio, R. Aguilera, Madrid, 1972.
- MOLES, A.A., El kitsch. El arte de la felicidad, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- Teoría de los objetos, Gustavo Gili, Barcelona, 1975.
- Sociodynamique de la cultura, Mouton, The Hague, 1971.
- MOLES, A.A. - ZELTMANN, C., La comunicación y los mass-media, Mensajero, Bilbao, 1975.
- MOLES, A.A., El afiche en la sociedad urbana, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- Teoría de la información y percepción estética, Júcar, Madrid, 1976.
- MONTES MOZO, S., Teoría de la información, Pablo del Río, Madrid, 1976.
- MORAGAS I SPA, M. de, Semiótica y comunicación de masas, Península, Barcelona, 1976.
- MORIN, E., El espíritu del tiempo. Ensayo sobre la cultura de masas, Taurus, Madrid, 1966.
- Las Stars. Servidumbres y mitos, Dopesa, Barcelona, 1972.
- Autocrítica, Kairós, Barcelona, 1976.
- MORRIS, Ch., La significación y lo significativo, A. Corazón, Madrid, 1974.
- MORTENSEN, C.D. - SERENO, K.K., Advances in communication research, Harper and Row, New York, 1973.

- MOUNIN, G., Introducción a la semiología, Anagrama, Barcelona 1972.
- MYLLER, G.A., Psicología de la comunicación, Paidós, Buenos Aires, 1969.
- NICOL, E., Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1957.
- NIETZSCHE, F., Werke, Kroner, Stuttgart, 1956-1959.
- NISBET, R.A., The quest for community, Oxford University Press, New York, 1953.
- NIXON, R.B., Investigaciones sobre comunicación colectiva. - Rumbos y tendencias, Ciespal, Quito, 1968.
- NORMAN, A.D., El procesamiento de la información en el hombre, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- ORTEGA Y GASSET, J., La rebelión de las masas, Revista de Occidente, Madrid, 1948.
- El hombre y la gente, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- ORTIZ, L. - DEL RIO, P., Comunicación crítica, P. del Río, Madrid, 1978.
- OSGOOD, Ch.E., SEBEOK, Th.A., DIEBOLD, A.R., Psicolingüística, Planeta, Barcelona, 1974.
- PARETO, V., A treatise on general sociology, Dover Publications, New York, 1963.
- PARSONS, T., La estructura de la acción social, 2 vols. Guadarrama, Madrid, 1968.
- PASQUALI, A., Comunicación y cultura de masas, Monte Avila, - Caracas, 1976.
- PEIRCE, Ch. S., Ciencia, arte y comunicación, Ciespal, Quito, 1971.
- PIERCE, J.R., Símbolos, señales y ruidos. Naturaleza y proceso de la comunicación, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- PIGNATARI, D., Información, lenguaje, comunicación, Gustavo - Gili, Barcelona, 1977.
- PRIETO, J.L., Principes de Noologie, Mouton, The Hague, 1964.
- PRIETO, A., Ensayo semiológico de sistemas literarios, Planeta, Barcelona, 1976.

- PYE, L. (ed.), Evolución política y comunicación de masas, - Troquel, Buenos Aires, 1969.
- RASHIER, F., Idéologie et Théorie, Mouton, The Hague, 1972.
- REY-DEBOUE, J., Recherches sur les systèmes signifiants, Mouton, The Hague, 1971.
- RIESMAN, D., Individualism reconsidered, Free Press of Glencoe, New York, 1964.
- La muchedumbre solitaria, Paidós, Buenos Aires, 1964.
- ROMANO GARCIA, V., Los intermediarios de la cultura. Los emisores en el proceso de comunicación social, P. del Río, Madrid 1977.
- ROSSI-LANDI, F., Semiótica e ideologia, Bompiani, Milano, 1972
- RUESCH, J., - BATESON, G., La comunicación: la matriz social de la psiquiatría, Paidós, Buenos Aires, 1965.
- SANABRIA MARTIN, F., "La educación popular: panorámica de un fenómeno socio-cultural moderno", en Revista de Estudios Políticos 141-142 (1965) 115-182.
- Estudios sobre comunicación, Nacional, Madrid, 1975.
- SCHAFF, A., Lenguaje y conocimiento, Grijalbo, México, 1967
- SCHRAMM, W. (ed.), Communication in modern society, University of Illinois Press, Urbana, 1948.
- SEBEOK, Th., Approches to animal communication, Mouton, The - Hague, 1969,
- SHANNON, C. - WEAVER, W., The mathematical theory of communication, University of Illinois Press, Urbana, 1969.
- SHILS, E., Selected essays, University of Chicago, Chicago, 1970.
- SIEBERT, F.S., Communications in modern society, Free Press of Glencoe, Urbana, 1948.
- SMITH, A.G. (ed.), Comunicación y cultura. Teoría de la comunicación humana, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- SOROKIN, P., Dinámica social y cultural, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.
- SPITZ, R., No y sí. Sobre la génesis de la comunicación humana, Paidós, Buenos Aires, 1972.

- STEWART, D.K., Psicología de la comunicación. Teoría y análisis, Paidós, Buenos Aires, 1970.
- STIEGLITZ, H., "Barriers to Communication", en Management Record 20 (1958) 2-5.
- STUKE, F.R. - ZIMMERMANN, D., Comunicación práctica, P. del Río, Madrid, 1978.
- THAYER, L., Communication. Concepts and Perspectives, Spartan Books, New York-Washington, 1967.
- THIBAUT-LAULAN, A.M. (y otros), Imagen y comunicación, Fernando Torres, Valencia, 1973.
- TOURAINE, A., La société post-industrielle, Seuil, Paris, 1969
- ULLMAN, S., Semántica. Introducción a la ciencia del significado, Aguilar, Madrid, 1970.
- UNESCO, List of Documents and Publications in the Field of Mass Communication, Paris, 1978.
- VARIOS, L'homme et son prochain, (Congres des sociétés de philosophie de langue française), Toulouse, 1956. P.U.F., Paris, - 1956.
- VARIOS, La présence d'autrui, (Congrès des sociétés de philosophie de Langue française), Toulouse, 1956. P.U.F., Paris, - 1957.
- VERON, E., Lenguaje y comunicación social, Nueva Visión, Buenos Aires, 1968.
- VERON, E. - SLUZKI, C.E., Comunicación y neurosis, Ed. del Instituto, Buenos Aires, 1970.
- VERON, E., Conciencia, estructura y comunicación, S. Alvarez, Buenos Aires, 1972.
- VITO, J.A., de, Communication, concepts and processes, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971.
- VOLPE, G. della, Crítica de la ideología contemporánea, A. Corazón, Madrid, 1970.
- WAZTZLAWICK, P., HELMICK, J., JACKSON, D., Teoría de la comunicación humana, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971.
- WALTER HASELOFF, O., La comunicación, Tiempo Nuevo, Caracas, 1972.

- WEBER, M., Economía y sociedad, F.C.E., México, 1966.
- Ensayos de sociología contemporánea, Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- WHORF, B.L., Lenguaje, pensamiento y realidad, Barral, Barcelona, 1970.
- WHYTE, W.H., The organization man, Simon and Schuster, New York, 1956.
- WRIGHT, Ch.R., Comunicación de masas: Una perspectiva sociológica, Paidós, Buenos Aires, 1972.
- YERRO BELMONTE, M., Información y comunicación en la sociedad actual, Dopesa, Barcelona, 1970.
- YOUNG, K., Psicología social de la propaganda, Paidós, Buenos Aires, 1969.

INDICE TEMATICO GENERAL

Dedicatoria

Sumario

INTRODUCCION	1
Parte I. INFLUENCIAS EN LA TEORIA JASPERSIANA DE LA COMUNICACION	18
<u>Capítulo 1.</u> Presencia de la teoría sociológica, la fenomenología y la filosofía de la existencia en la concepción jaspersiana de la comunicación	18
1. Entre Tönnies y el postkantismo. Racionalismo e idealismo	18
2. Entre Comte y Simmel	29
3. Husserl y Scheler	32
4. Filosofía de la existencia y existencialismo	42
5. De Kant a Nietzsche	52
5.1. Kierkegaard	52
5.2. Nietzsche	57
5.3. Kant	62
Parte II. PRESUPUESTOS GNOSEOLOGICOS Y ANTROPOLOGICOS DE LA COMUNICACION EN LA OBRA DE JASPERS	84
<u>Capítulo 2.</u> El "filosofar" y la comunicación .	84
1. El marco filosófico	84
2. La filosofía como búsqueda del ser	86
3. El origen del "filosofar"	91
4. El punto de partida para el "filosofar" .	93
4.1. Las situaciones límite	95
4.2. La historia	100
4.2.1. Referencia al pasado	102
4.2.2. El presente	103
4.2.3. Tensión hacia el futuro	105
5. Conclusión	111

<u>Capítulo 3.</u> Los modos de "lo abarcador" y la comunicación.....	122
1. Noción de "lo abarcador"	122
2. Modos de "lo abarcador". Objetividad y subjetividad	124
2.1. "Lo abarcador" que somos nosotros .	124
2.2. "Lo abarcador" en lo que se revela el ser mismo	134
2.2.1. Ser-en-el-mundo	136
2.2.2. Ser-de-la-trascendencia	138
 Parte III. EXEGESIS Y HERMENEUTICA DE LA COMUNICACION Y SUS FORMAS SEGUN JASPERS	146
<u>Capítulo 4.</u> La comunicación objetiva	146
1. Antropología y metafísica: "Dasein", - "Existenz" y comunicación	146
1.2. Preeminencia de la relacionalidad y comunicabilidad del hombre	158
2. La comunicación objetiva	171
2.1. La comunicación de la existencia - empírica ingenua	178
2.2. La comunicación a nivel del yo consciente de sí mismo	180
2.3. Comunicación sustancial	185
<u>Capítulo 5.</u> La comunicación existencial	197
1. Consecuencias de la investigación en torno a la comunicación objetiva	197
2. La insatisfacción en la comunicación no existencial como acicate de la comunicación existencial	205
3. La libertad, punto de partida para la comunicación existencial	209
4. La comunicación propia de la "Existenz"	216
4.1. Soledad	219
4.2. Patentización	223
4.3. "Liebender Kampf"	227
4.3.1. Lucha y amor	229
4.4. Inmediatez	235
4.5. Contenido	236

4.6. Desinterés	237
4.7. Igualdad	237
4.8. Donación mutua y apropiación	237
4.9. Silencio	238
4.10 Crítica de algunos presupuestos .	239
5. Límites de la comunicación existencial	242
6. Situaciones comunicativas	246
6.1. Mandar y servir	247
6.2. Trato social	249
6.3. Discusión	251
6.4. Trato político	253
7. Ruptura de la comunicación existencial y sus formas	256
8. Imposibilidad de la comunicación exis- tencial	260
9. Posibilidad de la comunicación existen- cial para el "filosofar"	263

Parte IV. LA COMUNICACION COMO INFLUENCIA INTERPERSONAL 281

Capítulo 6. Comunicación y educación 281

1. La educación existencialmente entendida	291
1.1. Valor formativo de las formas de la grandeza personal	291
1.2. La educación como autoformación ...	295
1.2.1. Actitudes del sujeto	298
1.2.2. Imágenes del mundo	301
2. Referencias explícitas al tema de la edu- cación	310
2.1. Significado de la educación. La edu- cación como método terapéutico	310
2.2. Sentido de la educación	316
3. Educación y comunicación	326
3.1. La educación planteada como tarea técnica	326
3.2. La educación como perfeccionamiento	333
3.3. La educación como comunicación	341

CONCLUSIONES	361
BIBLIOGRAFIA	383
I. Obras de Jaspers	383
I.1. Escritos de Jaspers en versión española	386
II. Escritos sobre Jaspers citados en esta investigación	389
II.1. Algunas obras en las que se reúnen y comentan escritos de y sobre Jaspers	394
III. Otros estudios citados en esta investigación	395
IV. Otros estudios consultados (con especial referencia a la psicología de la comunicación humana, y a la sociología de la comunicación humana)	413
INDICE TEMATICO GENERAL	425
INDICE DE CUADROS	429

INDICE DE CUADROS

- Correlación entre las tres ideas metafísicas de Kant y "Philosophie"	63
- Categorías del entendimiento e ideas de la razón en Kant (Caracterización según Jaspers)	64
- Formas de conocimiento en Kant y formas de comunicación en Jaspers (Nivel cognitivo)	65
- "Lo abarcador"	151
- Algunas implicaciones de los modos de "lo abarcador" .	152
- Niveles, esferas o mundos ("Welt")	153
- Formas de conocimiento	154
- Tipificación de las situaciones límite	155
- Formas de comunicación	170
- Formas de comunicación objetiva (I-II)	172-173
- Esquema interior a la comunicación objetiva	199

